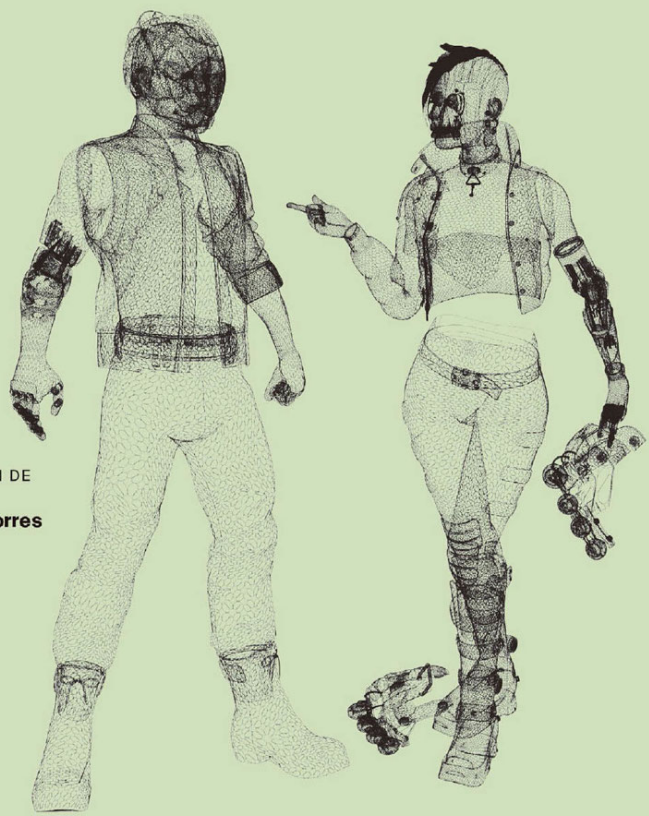
consonni

Geert Lovink

Tristes por diseño

Las redes sociales como ideología



TRADUCCIÓN DE
Matheus Calderón Torres

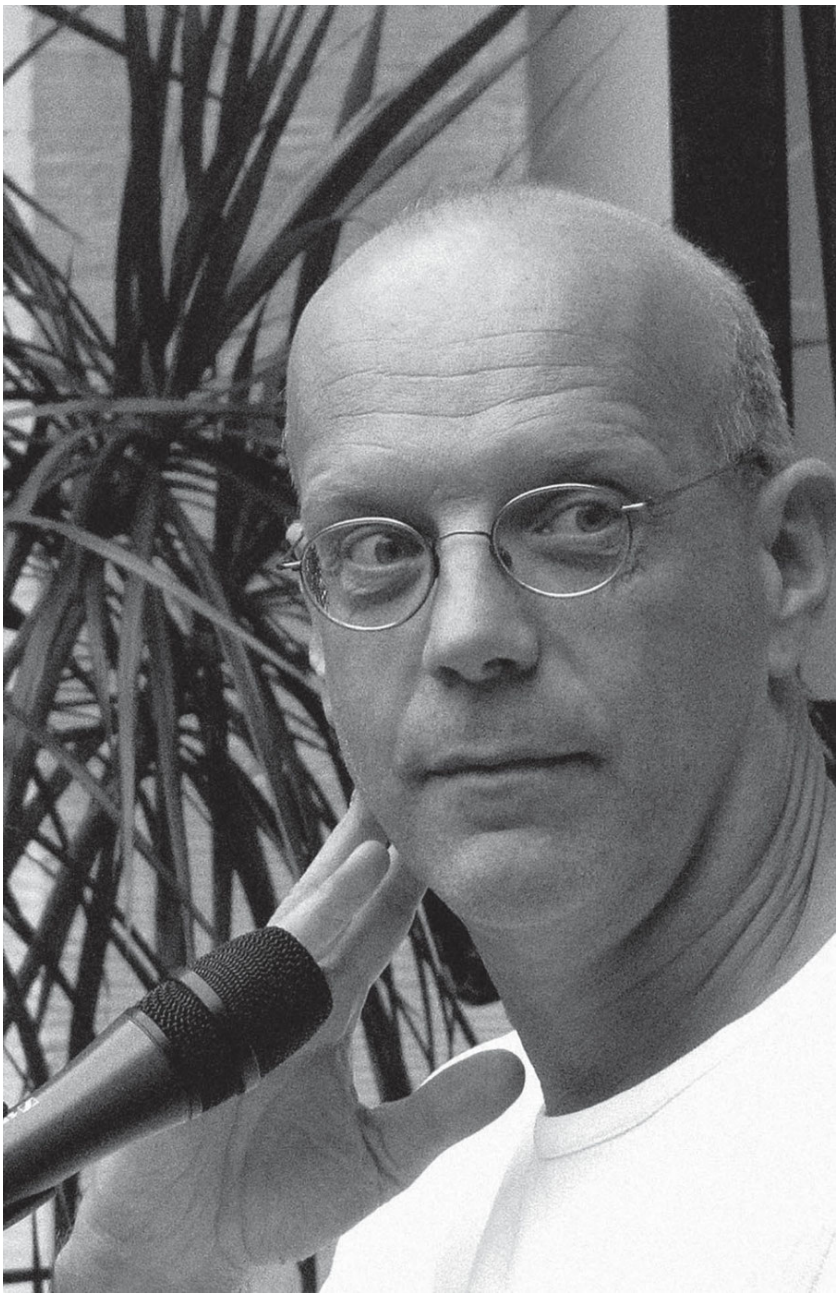
«Desde hace más de una década, Geert Lovink es una de las pocas voces realmente profundas, lúcidas y originales en un campo teórico, el de los estudios sobre la sociedad digital, saturado de ruido apocalíptico o integrado». —César Rendueles

«Una mordaz denuncia a una tecnología que transforma la noción misma del yo en el interior de una plataforma de intercambio». —Eva Illouz

«Lovink disecciona nuestras adicciones digitales con el explosivo poder de la teoría crítica. Una aventura salvaje al interior del corazón del yo digital y una llamada de alerta a liberarnos de nuestra propia esclavitud». —Donatella della Ratta

«Una aguda crítica del nihilismo de plataformas, considerado sobre todo como una perversión del diseño computacional». —Bernard Stiegler

Geert Lovink (Ámsterdam, 1959) es teórico de medios, crítico de Internet y autor de Uncanny Networks (2002), My First Recession (2003), Fibra Oscura (2004), Zero Comments (2007), Redes sin causa (2016), Social Media Abyss (2016) y Tristes por diseño (2019). En 2004, Lovink fundó el Institute of Network Cultures [Instituto de Culturas de la Red] en la Universidad de Ciencias Aplicadas de Ámsterdam. Esta institución organiza conferencias, publicaciones y redes de investigación tales como Video Vortex (vídeo en línea), Unlike Us (alternativas a las redes sociales), Critical Point of View (Wikipedia), Society of the Query (cultura de búsqueda) o MoneyLab (modelos de negocio con base en Internet en el mundo del arte). Sus proyectos recientes abordan la industria editorial digital y el futuro de la crítica de arte.



Tristes por diseño

Las redes sociales como ideología

Geert Lovink

Traducción de Matheus Calderón Torres

Autor Geert Lovink

Traducción Matheus Calderón Torres

Corrección Sonia Berger

Diseño de colección Rosa Llop

Imagen cubierta Daniel García Andújar

Producción del ePub Bookwire

Edición consonni

C/ Conde Mirasol 13-LJ1D,

48003 Bilbao.

www.consonni.org

Primera edición en español:

julio de 2019, Bilbao.

Título original:

Sad by design. On platform nihilism

eISBN: 978-84-16205-48-6

Esta obra está sujeta a la licencia Reconocimiento - NoComercial - SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0). Los textos,

traducciones e imágenes pertenecen a sus autoras/es.

consonni es una editorial con un espacio cultural independiente en el barrio bilbaíno de San Francisco. Desde 1996 producimos cultura crítica y en la actualidad apostamos por la palabra escrita y también susurrada, oída, silenciada, declamada; la palabra hecha acción, hecha cuerpo. Desde el campo expandido del arte, la literatura, la radio y la educación, ambicionamos afectar el mundo que habitamos y afectarnos por él.

Agradecimientos

Tres años han pasado desde que entregué el manuscrito de Social Media Abyss. Mirando hacia atrás, este periodo se ha definido por el Brexit, Trump y Cambridge Analytica. Los equivalentes de Wikileaks, Anonymous y Snowden estuvieron ausentes (quizás con la excepción del soplón de CA Chris Wylie). Hubo mucha regresión ideológica y estancamiento «multipolar», acelerado por un mercado de acciones en auge, excesos de bienes raíces, una guerra en marcha en Siria y un cambio climático realmente existente. Si bien el «debate sobre las redes sociales» llegó a los medios masivos, la resistencia y las alternativas estuvieron prácticamente ausentes, con la excepción de la alt-right.

En tanto el discurso público en torno a la «modificación de comportamiento» y la «vigilancia generalizada» se intensificaban, me alejé del formato panorama preferido en mis libros previos. La financiación cultural de los Países Bajos para nuevos proyectos en nuestro Institute of Network Cultures se había secado (principalmente debido a los nuevos muros de apartheid erigidos entre el sector de educación/investigación y el sector cultural). Esto nos forzó a entrar en modo supervivencia y trabajar para terceros, principal razón por la que no estoy informando sobre las actividades de nuestras redes aquí (aun cuando MoneyLab todavía está en funcionamiento y varios experimentos de publicación digital continúan, a pesar del cierre del PublishingLab en 2018).

Gracias a David Caste en Pluto Press y a los editores de la serie Digital Barricades por tener en cuenta este proyecto editorial.

Trabajar junto al corrector de estilo Luke Munn (Auckland) fue una experiencia tremendamente afable y de lo más agradable.

Mis diálogos en Berlín a través de los años con Pit Schultz, Michael Seeman, Volker Grassmuck, Andreas Kallfelz, Stefan Heidenreich y Alexander Karschnia han resultado vitales para mi bienestar intelectual. Mi gratitud con Steven Shapiro, Ana Peraica,

Marc Tuters, Mieke Gerritzen, Franco Berardi, Letizia Chiappini, Daniel de Zeeuw, Ellen Rutten, Alex Foti, Isabel de Maurissens, Morris Kolman, Marie Lechner, Florian Cramer, Katharina Teichgräber, Michael Dieter, Tripta Chandola, Tatjana Seitz y Donatella della Ratta por sus inspiradores comentarios sobre diferentes capítulos.

En el Institute of Network Cultures me gustaría agradecer en particular a Miriam Rasch, Inte Gloerich y Patricia de Vries por sus detalladas respuestas y apoyo. Gracias también a Silvio Lorusso, Leonieke van Dipten y Margreet Riphagen, quienes dejaron el INC en 2018, y a Barbara Dubbeldam y Kelly Mostert, quienes recientemente se unieron. El equipo entero ha sido esencial en el funcionamiento de un centro de investigación tan crítico e inspirador.

Un agradecimiento especial va para Ned Rossiter, por su amistad y dedicado feedback durante estos años; y a Linda y Riddim DJ «System of Chaos» Kazimir por su increíble apoyo, a quienes dedico este libro.

Ámsterdam, octubre de 2018.

Geert Lovink

Introducción: la Sociedad de lo Social

«Existen 87.146 líderes intelectuales en LinkedIn». – «Los pintores de verdad no pintan las cosas como son… las pintan como ellos mismos creen que son». Vincent van Gogh, sobre el arte falso – ¡Descargue ese camión de disgustos! Eslogan de la alt-left – «La web: Hemos notado que estás usando un Ad Blocker. Yo: He notado que ustedes están usando 32 servicios de rastreo». Matt Weagle – «Una nueva seguridad conlleva una nueva vulnerabilidad». Lulzsec – «La verdad es para perdedores, Johnny Boy». (Being John Malkovich) – Nuestro centro de atención es el desafío cosmotécnico que nos pone en contacto directo con nuestros esclavos (tributo a Yuk Hui) – «Siempre supe que era un buen escritor pero pensé que haría poesía, o ficción, no los emails que terminé haciendo». (OH) – «Das Handy un die Zuhandenheit des Virtuellen» (ensayo alemán) – «Una de mis técnicas favoritas de autolesión es googlear pasajes aéreos a Bali». Addie Wagenknecht – «No es el tamaño, sino la escala la que cuenta». Barnett Newman – «Alerta: Podrías no gustarle a la gente después de esto». – «Smart is the new smoking». Johanna Sierpstra – «Por favor dele “me gusta” a nuestro ataque de envenenamiento de DNS aquí». – «¡TENGO LA CASA PARA MÍ SOLO ESTA NOCHE! *se pone a mirar su teléfono». «Internet es como el Viejo Oeste. Creíamos ser los vaqueros, pero resulta que somos los búfalos». AnthroPunk.

Bienvenido al nuevo estado de lo normal. Las redes sociales están reformateando nuestras vidas interiores. En tanto la plataforma y el individuo se vuelven inseparables, las redes sociales se vuelven idénticas a lo «social» en sí mismo. Sin mayor curiosidad sobre lo que traerá «la próxima web», hablamos de cualquier suerte de información que se nos permita digerir durante los días aburridos. La antigua confianza en la estacionalidad de los periodos de expectativa que vienen y van ha sido destruida. En cambio, un nuevo realismo se ha impuesto, como publicaba en un tuit Evgeny Morozov: «El utopismo tecnológico de los 90 postulaba que las

redes debilitan o reemplazan las jerarquías. En realidad, las redes amplifican las jerarquías y las hacen menos visibles»[1]. Una posición amoral respecto al intenso uso de las redes sociales hoy en día sería el no emitir un juicio superior y ahondar en cambio en el tiempo superficial de las almas perdidas como nosotros. ¿Cómo se puede escribir una fenomenología de las conexiones asincrónicas y los efectos culturales, formular una crítica despiadada de todo lo mentalmente programado en el cuerpo social de las redes, sin mirar lo que pasa dentro? Embarquémonos, por tanto, en un viaje al interior de este tercer espacio denominado lo tecno-social.

Nuestro querido Internet podría ser descrito como una «hidra inversa con cien culos»[2], pero de todas formas lo adoramos: es el basurero de nuestro cerebro. Apenas somos conscientes del frenesí online que nos rodea, no podemos ni pretender siquiera que nos importa la cínica lógica de la publicidad[3]. Los escándalos de las redes sociales se nos presentan, como escribió Franz Kafka una vez, «como un camino en otoño: tan pronto como se barre, vuelve a cubrirse de hojas secas». De la manipulación comportamental a las fake news, lo que leemos siempre gira en torno a la bancarrota de credibilidad de Silicon Valley. No obstante, muy pocos han sufrido consecuencias serias de algún tipo. La evidencia, aparentemente, no es suficiente: el estiércol se rastrilla, los datos se filtran y los delatores delatan; y sin embargo nada cambia. Ninguno de los temas verdaderamente relevantes logra resolución. No hay un Internexit en camino. No importa cuántas intrusiones y violaciones de privacidad ocurran, no importa cuántas campañas de concienciación y debates públicos se organicen, la abrumadora indiferencia permanece.

Contémplese el rápido retorno a la normalidad que siguió el escándalo de Cambridge Analytica de marzo de 2018. La centralización de la infraestructura y servicios que nos proveyeron de tanto confort se veía como inevitable, incluso ineluctable[4]. ¿Por qué no hay todavía alternativas viables a las plataformas principales? Algún día comprenderemos el Thermidor digital; pero ese «algún día» parece no llegar nunca.

¿Cuál es el destino de la crítica sin consecuencias? Como Franco Berardi me explicó cuando lo visité en Bolonia para discutir

este proyecto editorial, es la verdad la que nos pone tristes. Nos faltan modelos de rol y héroes. En cambio, lo que tenemos son paranoicos buscadores de la verdad. En tanto nuestras respuestas a la alt-right y a la violencia sistémica resultan tan predecibles e impotentes, Franco me sugirió dejar de hablar. No responder. Rechazar volvernos noticias. No alimentar a los trolls. La tecno-tristeza, como se explica en este libro, no tiene fin, no toca fondo. ¿Cómo hacemos para revertir la aceleración de la alienación, un movimiento que inevitablemente termina en un trauma? En vez de gestos vacíos y patéticos, deberíamos ejercitar una nueva táctica de silencio, dirigiendo la energía y recursos liberados hacia la creación de espacios temporales de reflexión.

En su libro de 2018 Anti-Social Media: How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy, Siva Vaidhyanatham lucha contra la creciente brecha entre buenas intenciones y cruda realidad: «La dolorosa paradoja de Facebook es que la devoción sincera de la compañía a hacer un mundo mejor invitó a nefastos partidos a secuestrarla para difundir el odio y la confusión: la firme creencia de Zuckerberg en su propia experiencia, autoridad y núcleo ético, lo cegaron a él y a su compañía del daño que estaba facilitando y causando. Si Facebook hubiese estado menos obsesionado con hacer un mundo mejor, podría haber evitado contribuir a las fuerzas que han hecho al mundo peor»[5]. Véase aquí el estancamiento realmente existente ahora que el mundo está digitalizado. Como dijo Gramsci, «El viejo mundo se muere. El nuevo tarda en aparecer. Y en ese claroscuro surgen los monstruos».

En el papel, nuestros desafíos globales se ven enormes; en pantalla, fracasan en ser traducidos a la vida diaria. En vez de mirar justo a los ojos a estas fuerzas titánicas, nos encontramos adormecidos, con un humor agridulce, distraídos, raros y algunas veces directamente deprimidos. ¿Deberíamos interpretar el intenso uso de las redes sociales como un mecanismo de supervivencia? La nuestra es una era profundamente no heroica, no mitológica, simplemente chata. Después de todo, los mitos son historias que necesitan tiempo para desarrollar una audiencia amplia, para construir sus tensiones, para representar su drama. No: nuestro tiempo está marcado por las micropreocupaciones del frágil yo. Cada uno tiene sus razones para apagarse y para cubrirse en su

coraza. Mientras que las corporaciones pueden crecer por las noches hasta convertirse en estructuras gigantescas, estrafalarias en su infraestructura, nuestro entendimiento del mundo se queda atrasado, o se reduce incluso.

El limitado entendimiento restringe nuestra habilidad para encuadrar el problema. No estamos enfermos[6]. El alarmismo se ha desgastado a sí mismo. Si queremos golpear al capitalismo de plataformas, un análisis desde la economía política no será suficiente. ¿Cómo podríamos construir una identidad colectiva, una auto-hermenéutica con la que podamos vivir? En efecto, ¿qué autoimagen sería la que fuera más allá de interpretaciones legibles por la máquina? ¿El selfie como máscara? «Me encanta ese en el que llevas gafas de sol, en el que sonríes con orgullo». Incapaces de precisar un problema o articular una respuesta, el irresistible atractivo de hacer swipe, actualizar y dar like parece más fuerte que nunca. Con Slavoj Žižek, podemos decir que sabemos que las redes sociales son malvadas, pero que continuamos usándolas.

«Lo que hace nuestra situación tan ominosa es el generalizado sentido de bloqueo. No hay una forma clara de salir de este, y la elite dominante está claramente perdiendo su habilidad de dominar»[7]. Nuestro ambiente y sus condiciones operativas han sido dramáticamente transformados y aun así nuestro entendimiento de tales dinámicas se ha quedado rezagado. «El alambre de púas de la red permanece invisible», como señaló una vez Evgeny Morozov.

El problema tiene todavía que ser identificado: ya no hay más «social» fuera de las redes sociales. En la jerga italiana, el término «red social» ha sido acortado: «¿Estás en lo social?». Esta es nuestra Sociedad de lo Social[8]. Nos quedamos mirando a la caja negra, preguntándonos sobre la pobreza de la vida interior de hoy en día. Para superar ese punto muerto, este libro propone integrar una crítica radical. Busca alternativas a través de la organización de un encuentro subjetivo con la multitud y sus dependencias íntimas de sus aparatos móviles.

La cultura de Internet exhibe signos de una crisis existencial de mediana edad. Como alguna vez escribió Julia Kristeva, «no hay nada más triste que un Dios muerto». La novedad se ha ido, la innovación se ha ralentizado, la base de usuarios se ha estabilizado.

En contraste con la nostalgia de los años noventa, no podemos decir realmente que hubo una vez un periodo feliz de adultez temprana. Como en la mayoría de culturas no occidentales, fue directamente hacia el matrimonio a una edad joven –con todas las restricciones que conlleva–. ¿Quién se atreve a referirse a los «nuevos» medios ya? Solo los outsiders inocentes ocasionalmente harán mención a este término alguna vez promisorio. Si algo ocurre, parece más bien ser una rápida diseminación de lo retrógrado, un anhelo por días más simples y primitivos. ¿Qué vamos a hacer con esta nostalgia romántica por el nacimiento de la realidad virtual, las torpes interfaces web tempranas y los pioneros de net.art? A Claude Lévi-Strauss se le ocurrió una explicación posible: «El hombre solo crea verdaderamente al comienzo; en cualquier campo de que se trate, solo el primer paso es íntegramente válido. Los que siguen titubean y se arrepienten, se esmeran en recuperar palmo a palmo el territorio superado»[9].

Este volumen, el sexto en mis crónicas de Internet[10], lidia con un reino digital que no solo se mezcla con lo cotidiano, sino que cada vez más lo afecta, al contraer nuestras capacidades y limitar nuestras realidades. Este libro gira en torno a temas de medios sociales como el culto a los selfies, la política de los memes, la adicción a Internet y el nuevo comportamiento narcisista por defecto. Dos décadas después de la «manía del puntocom» deberíamos poder responder a la pregunta de cómo funcionan las redes sociales de «segundo orden», pero no podemos. Entonces, si bien la «pregunta sobre las redes sociales» puede ser omnipresente, si queremos enfrentarnos a «[inserte su patología aquí] por diseño» primero tenemos que entender su funcionamiento interno: las operaciones se explican aquí a través de los vectores de la distracción y la tristeza. Los mecanismos de la tristeza son seguidos por una segunda sección centrada más en la teoría y la estrategia, desde el concepto de «plataforma» hasta la invisibilidad de la «violencia tecnológica». La tercera sección trata sobre la locura selfie, su contraparte anónima (el «diseño de la máscara») y si el desarrollo de memes progresistas es posible en primer lugar. La sección final examina las industrias de extracción de datos corporativos y los sistemas de vigilancia que orientan el comportamiento masivo hacia una nueva forma de alienación social. El concepto de los «comunes» va en contra de estas lógicas, y

termino preguntando si este ofrece una posible salida.

¿Qué sucede cuando la teoría ya no se presenta como un gran diseño y más bien se consume como una idea surgida en el último momento? Internet no es un campo en el que los intelectuales públicos desempeñan algún papel del que hablar. A diferencia de épocas anteriores, las ambiciones intelectuales tienen que ser modestas. Antes de diseñar alternativas y formular principios regulatorios, es vital comprender la psicología de las plataformas de redes sociales. Tristes por diseño combina una crítica radical de Internet con una confrontación de los (demasiado reales) altibajos mentales de los usuarios de las redes sociales. Como observó Clifford Geertz, «entender la cultura de un pueblo expone su normalidad sin reducir su particularidad». Para Geertz, «en el estudio de la cultura, el análisis penetra en el cuerpo mismo del objeto, es decir, comenzamos con nuestras propias interpretaciones de lo que nuestros informantes son o piensan que son y luego las sistematizamos»[11]. Este libro acepta el desafío de Geertz, analizando aspectos de las culturas en línea de hoy en día que muchos usuarios experimentan, desde sentimientos de vacío, adormecimiento e indiferencia hasta las contradictorias posturas en torno al selfie y a los memes y su política regresiva.

Parecemos desencantados con nuestras culturas en línea de facto. El think tank británico Nesta resumió perfectamente nuestra condición actual: «A medida que el lado oscuro de Internet se está volviendo cada vez más claro, la demanda pública de alternativas más responsables, democráticas y más humanas está creciendo». Y, sin embargo, los investigadores también son lo suficientemente honestos como para ver que desafiar las dinámicas existentes no será fácil. Estamos en un callejón sin salida. «Internet se encuentra dominado por dos narrativas reinantes: la estadounidense, donde el poder se concentra en manos de unos pocos grandes jugadores, y el modelo chino, donde la vigilancia del gobierno parece ser el leitmotiv. Entre la Big Tech y el control gubernamental, ¿dónde se ubican los ciudadanos?». Etiquetar a los usuarios de las redes sociales como «ciudadanos» es obviamente un encuadre político, una jerga común dentro de los círculos de ONG de la «sociedad civil global». ¿Es esta nuestra única opción para escapar de la identidad del consumidor? Nesta puso dos preguntas estratégicas sobre la

mesa: «¿Podría Europa construir el tipo de alternativas que pondrían a los ciudadanos de nuevo en el asiento del conductor?». Y, en lugar de tratar de construir el próximo Google, ¿debería concentrase Europa en construir las infraestructuras descentralizadas que impidan en primer lugar la emergencia del próximo Google?

El estado actual de lo social no debería sorprender. Los medios técnicos han sido socialmente antagónicos, socavando y aislando en lugar de conectar. En Futurability, Franco Berardi caracteriza el final de la década de 1970 como la línea divisoria, el momento en que la conciencia social y la tecno-revolución se separaron. Esto es cuando «entramos en la era del tecnobarbarismo: la innovación provocó la precariedad, la riqueza creó una miseria masiva, la solidaridad se convirtió en competencia, el cerebro conectado se desconectó del cuerpo social y la potencia del conocimiento se desconectó del bienestar social»[12]. Como señaló Bernard Stiegler, la velocidad del desarrollo técnico ha seguido acelerándose, «ampliando dramáticamente la distancia entre los sistemas técnicos y la organización social, como si, en tanto la negociación entre ellos pareciera imposible, su divorcio final resulte inevitable»[13]. Para The Invisible Committee, las redes sociales «trabajan para lograr el aislamiento real de todo el mundo. Inmovilizando los cuerpos. Manteniendo a todos enclaustrados en su burbuja significante. El juego de poder del poder cibernético es dar a todos la impresión de que tienen acceso a todo el mundo cuando en realidad están cada vez más separados, dar la impresión de que tienen más y más "amigos" cuando son cada vez más y más autistas»[14].

¿Qué hacer con las redes sociales? Los últimos años han estado dominados por una profunda confusión. Para algunos, el no uso parece ser en vano. Evgeny Morozov, por ejemplo, tuitea: «No quiero que #Zuckerberg renuncie. Y no necesitamos que #borren-Facebook: es tan realista como pedir que #borrenlascarreteras. Lo que necesitamos es un New Deal para los #datos. #Europa tiene que despertar!». Y, mientras que Siva Vaidhyanathan critica duramente a Facebook, él mismo se niega a dejarlo y borrar su cuenta. Para otros, el no uso es precisamente la respuesta. Una de las primeras propuestas podría ser el libro de 2013 Off the Network, Disrupting the Digital World de Ulises Mejías, que afirmaba «no

pensar en la lógica de las redes»[15]. De manera más reciente, pero también en esas líneas, el movimiento por el «derecho a desconectarse» ha empezado a tomar forma[16]. Tómese la revista Disconnect, solo disponible fuera de línea, una antología de comentarios, ficción y poesía que solamente se puede leer si apagas tu conexión WiFi[17]. Junto con el uso (a regañadientes) o el no uso, existe un tercer enfoque que podría ser catalogado como «mal uso». En un artículo para el The Guardian titulado «Cómo desaparecer de Internet», Simon Parkin proporcionó a los lectores (en línea) un manual sobre cómo convertirse en un fantasma digital. «Eliminar cosas es simplemente inútil», afirmó. ¿Su consejo en vez de eso? Crear cuentas falsas y búsquedas mal dirigidas. Su conclusión, que hace que su titular sea engañoso en el mejor de los casos, es que es casi imposible desaparecer. Las opciones se limitan a la gestión de la reputación, ya sea conducida fastidiosamente por nosotros o –para aquellos con el dinero para pagarlo– llevada a cabo por compañías especializadas.

¿Qué pasa si es demasiado tarde para dejar Google, Twitter, Instagram o WhatsApp, sin importar cómo de desintoxicados digitalmente estemos en otras esferas de la vida? Afrontémoslo: a los ojos de Silicon Valley, la experiencia a lo Burning Man de estar fuera de la red una vez al año y las innumerables visitas diarias en línea a Facebook no son opuestas, sino acuerdos complementarios. Ergo, estamos a la vez en línea y fuera de línea[18]. La crítica se encuentra en una posición similar y contradictoria. El mundo se ha entrampado con sus argumentos, admite Andrew Keen en su libro de 2018 How to Fix the Future, Staying Human in the Digital Age. Keen pregunta cómo podemos reafirmar nuestra agencia sobre la tecnología. No somos los conductores de asiento trasero después de todo. A diferencia de la protección de la privacidad, una demanda que muchos consideran eurocéntrica y burguesa, Keen exige la integridad de los datos. El manoseo de datos tiene que parar. «La vigilancia en última instancia no es un buen modelo de negocio. Y si hay algo que la historia nos enseña, es que los malos modelos de negocio eventualmente mueren».[19] Y enumera las «cinco balas» de John Borthwick para «arreglar el futuro: plataformas de tecnología abierta, regulación antimonopolio, diseño centrado en el ser humano responsable, la preservación del espacio público y un nuevo sistema de seguridad social»[20].

No obstante, la agencia necesaria para implementar estos arreglos parece maniatada. Los críticos de Internet tienen un poder limitado. Incapaces de establecer contactos o escapar de los «medios antiguos», han sido encasillados en el papel del experto o el comentarista individual, excluidos de cualquier diálogo público más amplio sobre lo que se debe hacer. Los académicos también parecen algo impotentes: impulsados por una lógica de revisión por pares y clasificación, publican dentro del cerrado universo de la revista, con su acceso limitado e impacto aún más limitado. Así, si bien los investigadores ciertamente recopilan evidencia valiosa sobre el poder económico de las plataformas de redes sociales, la crítica tecnológica en general sigue siendo dispersa, incapaz de institucionalizar su propia práctica y crear escuelas de pensamiento más cohesionadas.

Recientemente estamos siendo testigos del surgimiento del pico de datos. Al igual que el pico del petróleo, se trata del punto teórico en el que se ha alcanzado la tasa máxima de extracción de datos. Desde la perspectiva del usuario, los datos no se producen conscientemente a partir del trabajo intencional. La recopilación de datos se vuelve ubicua, un procedimiento siempre presente desencadenado por cualquier movimiento, cualquier acto, cualquier clic o deslizamiento. Desde una perspectiva corporativa, el almacenamiento de datos parece ilimitado, la capacidad ya no es un recurso escaso. Así, aunque la mayoría de los expertos (en Inteligencia Artificial) le dirán lo contrario, el hype del Big Data ha alcanzado su punto máximo. Gartner, por ejemplo, ya había eliminado grandes volúmenes de datos de su ciclo de sobreexplotación en 2015. El pico de datos es el momento en que los gigantes de Internet ya saben todo sobre usted, el momento en que los detalles adicionales comienzan a inclinar la balanza y hacen que su régimen de datos (lenta pero inexorablemente) implosione. Nos encontramos en el punto de inflexión. Después de este momento, y contra los evangelistas del crecimiento eterno, cada dato tiene el potencial de hacer que toda la colección sea no más valiosa, sino menos. Después de este momento, el valor de los datos adicionales disminuye a un punto cero, corriendo con el riesgo de una «contaminación» de perfiles de tal forma que estos se desintegren.

El fantasma de datos del yo comienza a desmoronarse. El sistema produce tal cantidad de datos que cualquiera se convertirá en sospechoso o bien nadie lo hará. Los detalles vitales ya no serán notados. La producción de información, una vez definida como la producción de diferencias significativas, es tal que vira y se vuelve un cero: sobrecarga del sistema. La «mina de oro» de los datos de repente se convierte en basura digital. Compañías como Google son conscientes de los peligros de tales giros hegelianos y se proponen rescatar sus valiosos activos de datos[21]. Vale la pena remarcar que tal cambio de política no proviene de ningún levantamiento popular contra el «agotamiento social» debido a la adquisición de máquinas inteligentes. No, esta es una iniciativa estrictamente interna dirigida a la autopreservación. En la nueva versión de Android, ninguna de las funcionalidades de seguimiento ha sido eliminada. Google simplemente recopila menos datos, para su propio bienestar.

Las plataformas luchan para contrarrestar el pico de datos anunciando nuevas medidas. Por primera vez, el sistema operativo Android de Google se basará en la moderación y la reducción: «En lugar de mostrarte todas las formas en que puedes usar tu sistema operativo del teléfono para hacer más, está creando funciones para ayudarte a usarlo menos»[22]. El tablero propuesto te dirá «con qué frecuencia, cuándo y durante cuánto tiempo estás usando cada aplicación en tu teléfono. También te permitirá establecer límites a ti mismo». Piense aquí en emplear tableros de autocuantificado como Fitbit en las aplicaciones de redes sociales de su teléfono, lo que facilita la desactivación de notificaciones: «Cuando llegue la hora de acostarse, su teléfono pasará automáticamente al modo No molestar».

Otros productos siguen la misma senda. El sistema de búsqueda de Google, por su parte, responde al pico de datos con un nuevo plan para mostrar «anuncios más útiles». En un giro similar, la nueva actualización para YouTube incluye una configuración en la que la aplicación recuerda a los usuarios que deben «tomarse un descanso» de ver vídeos[23]. Y en paralelo a estos movimientos, Google ha lanzado una campaña de «bienestar». ¿El eslogan? «La buena tecnología debería mejorar la vida, no distraernos de ella».[24] ¿Qué valores se enfatizan cuando avanzamos hacia una etapa superior de desarrollo? ¿Un mejor multitasking? Este reciente viraje

a la autolimitación es realmente extraño. En última instancia, ¿Google ralentizará los intercambios en tiempo real para poder incorporar la reflexión? ¿Qué pasa si la mejora solo puede lograrse hablando en contra de la cultura (mortal) dominante? ¿Por qué la tecnología del «tiempo bien aprovechado» debería ayudar a que te desconectes de ella?[25]

Tales respuestas al pico de datos son preventivas, luchan por prevenir el desastre. Con el peligro de la entropía que se avecina en el futuro (cercano), la recopilación de datos ya no es un fin en sí mismo. Para los titanes tecnológicos, el siguiente paso crítico podría ser eliminar el valor de los datos recopilados sin molestar a los usuarios. Este plan de rescate de perfil se vende al usuario como una contribución a su «bienestar digital», un gesto de «responsabilidad corporativa». Podríamos llamar a esto «retroceso por diseño». Google ya ha anticipado cualquier posible descontento. En un gesto a lo pre-crimen de Minority Report, esta respuesta omite la fase de resistencia e instala la síntesis hegeliana de manera preliminar. Hemos superado la cultura de la apropiación. Silicon Valley ya sabe que queremos relajarnos. ¿Cómo responderán los usuarios al moralismo predeterminado de tales cambios? Contra estos gestos benevolentes, deberíamos considerar implementar colectivamente los principios de «prevención de datos» nosotros mismos.

Ante estas condiciones, necesitamos más que nunca estudios sobre Internet. Y, sin embargo, de alguna manera estos han fracasado en ser reconocidos y apoyados como una disciplina seria. Parafraseando a Habermas, podemos hablar del «proyecto inacabado» de la digitalización como la última etapa de la modernización, una que la Bildungselite posterior a 1968 difuminó categóricamente, convencida de que el rumor de la ingeniería que produjo las herramientas de Internet no la afectaría. Si bien podemos estudiar Cine, Teatro y Literatura, este no es el caso de Internet, que no ha logrado establecerse como una disciplina académica distinta con sus propios programas de licenciatura, maestría y doctorado a tiempo completo. Para defender esta brecha, las instituciones sueltan el mismo guion de que «todavía es muy temprano» –como si no hubiera suficientes personas que ya estuviesen usando Internet–. ¿Dónde está nuestro «conflicto de las

facultades»? En todo el mundo, nadie parece estar dispuesto a hacerse cargo, a dar ese (tembloroso pero significativo) primer paso Los programas artísticos de los nuevos medios de comunicación se han cerrado silenciosamente, se han fusionado en empresas académicas inofensivas e introspectivas como las «humanidades digitales» o se han incluido en la lógica de «difusión» de los medios y las comunicaciones. Como resultado, los «hombres blancos geeks» de la ingeniería y los potenciales «capitalistas de riesgo» de las escuelas de negocios han logrado un dominio cultural –replicando sin cesar los esquemas de Silicon Valley y dejando al margen a aquellos con antecedentes en ciencias sociales, artes y humanidades o diseño.

La arabista italiana y compañera activista Donatella della Ratta, que enseña cultura digital en la Universidad John Cabot en Roma, agrega otro elemento: «El sujeto en línea está tan profundamente involucrado que ya no puede notar ni el teléfono ni Internet. La generación joven no se preocupa por el dispositivo tecnológico en sí, simplemente lo han borrado, lo han olvidado. Mis alumnos se aburren si hablo de tecnología per se. Quieren hablar sobre sentimientos, sobre sus cuerpos y emociones… simplemente ya no ven la tecnología». ¿Cuáles son las consecuencias de esta «fatiga tecnológica» que se propaga rápidamente, justo en el momento en que las controversias finalmente han llegado a la arena política tradicional?

A medida que la sociabilidad se agota, las decisiones sobre el compromiso y la conexión se confunden: «Uno tiene que saber con qué comprometerse y luego comprometerse con él. Incluso si eso significa hacer enemigos. O hacer amigos. Una vez que sabemos lo que queremos, ya no estamos solos, el mundo se repuebla. En todas partes hay aliados, cercanías y una gradación infinita de posibles amistades»[26]. Contrástese este sueño ambicioso y decisivo de The Invisible Commitee con la observación de Mark Fisher sobre la falta de automotivación entre los estudiantes y la falta de sanciones si están ausentes o no se desempeñan bien: «No reaccionan a esta libertad comprometiéndose con un proyecto propio, sino recayendo en la lasitud hedónica (o anhedónica): la narcosis suave, la dieta probada del olvido: Playstation, tv y marihuana». Frente a la sobrecarga permanente de información, se dice que los millennials

están «demasiado confiados», negándose cortésmente a «aprender más» y en cambio sintiéndose atraídos por «cosas que son más importantes». El concepto de un «interior social» ya no es una paradoja.

Así que antes de lanzarnos a los debates sobre alternativas y estrategias, Tristes por diseño siente la necesidad de explorar este terreno más bien vago e indefinido de la fatiga de la decisión y el agotamiento del ego. Esta vez no habrá recuentos de viajes, ni informes pomposos sobre iniciativas del Institut of Network Cultures tales como Unlike US, Video Vortex y MoneyLab. El mercado exige que me centre y presente a la desesperación en línea en su forma más atractiva. En ensayos anteriores, he escrito sobre el blogging nihilista y sobre la psicopatología de la sobrecarga de información. Este libro retoma esos hilos, examinando en particular la interacción entre nuestro estado mental y la condición tecnológica. Aquí investigo la realidad social desde perspectivas mentales como la distracción y la tristeza. El título del libro puede leerse como una triangulación de «adicción por diseño», el famoso estudio sobre máquinas tragamonedas de Las Vegas de Natasha Dow Schüll, la «distracción por diseño» de James Williams y la «privacidad por diseño» de Ann Cavoukian.

Por último, pero no menos importante, detengámonos en la palabra «diseño» del título de este libro. ¿Otro diseño es posible?[27] Una cosa es deconstruir la sosa innovación del design thinking gerencial. ¿Qué papel pueden desempeñar todavía el diseño (y la estética en general) para superar el estancamiento actual? Un camino posible aquí es evaluar críticamente las culturas de diseño realmente existentes, antes de apresurarnos en la promoción de un concepto de diseño radical sobre otro.

No podemos tan solo tener una vida, sino que estamos condenados a diseñarla. La colorida fotografía Benetton noventera de la miseria global se ha convertido en una realidad cotidiana. Los barrios pobres están inundados por ropa de diseño y calzado. Los refugiados de Versace ya no son rarezas. La envidia y la competencia nos han convertido en sujetos de una conspiración estética de la que es imposible escapar. El mcluhanesco programa de «ayuda a embellecer los patios de chatarra» ahora es una

realidad global. Atrás han quedado los días en que se suponía que el diseño de la Bauhaus potenciaba la realidad cotidiana de la clase trabajadora. Hemos superado el punto de diseño como una capa adicional, una mejora que apunta a ayudar sutilmente a los ojos y las manos. El diseño ya no es una disciplina pedagógica que pretende elevar el gusto de la gente común para darle sentido y propósito a su vida diaria. No: nosotros vamos a por el estilo de vida de los ricos y famosos. Lo ordinario ya no es suficiente, el mantra es hacia delante y hacia arriba. Nosotros, el 99 %, reclamamos el estilo de vida exclusivo del 1 %. Esta es la aspiración del planeta H&M.

Al igual que el denim desgarrado y decolorado, todas nuestras deseadas mercancías han sido ya utilizadas, tocadas, alteradas, mezcladas, likeadas y shareadas antes de que las compremos. Venimos pre-consumidos. Con la distribución radical de los estilos de vida extravagantes viene la pérdida de la semiología. Ya no hay más control del significado. Las marcas pueden significar cualquier cosa para cualquiera. Esta es la precariedad del signo.

Nuestro hermoso desastre ya no es un accidente o un signo trágico de una decadencia interminable, sino una parte integral del diseño general. La cultura del diseño de hoy es una expresión de nuestras vidas intensamente prototípicas. Somos los adictos a la experiencia que desean exprimir los placeres de la vida para agotarla por completo. Y, sin embargo, es notable el poco progreso transformador que hemos logrado. Queremos mucho, y hacemos tan poco. Nuestro estado precario se ha hecho perpetuo.

Cuando nos enfrentamos con la precariedad de la ciencia ficción, esa extraña tecno-realidad que tenemos por delante, la primera asociación que nos viene a la mente son los conformistas años cincuenta. Claro, nos hubiera gustado vivir en una película de Blade Runner, pero nuestra realidad se parece más a una novela de Victor Hugo o una película de Douglas Sirk en donde lo hiperreal toma el mando. El aburrimiento, la ansiedad y la desesperación son el desafortunado desenlace. Esa es la «precariedad realmente existente», comparable al «socialismo realmente existente» en el período saliente de la Guerra Fría. Precariedad casual, por donde se mire. El terror de la comodidad nos vuelve locos. La monotonía de

todo ello está contrastada y acelerada por el ocasional estilo modernista de IKEA que, en teoría, debería animarnos, pero que al final solo provoca una revuelta interna contra esta realidad manufacturada. ¿Qué se debe hacer con los trabajadores que no tienen nada que perder excepto sus gafas de sol Ray-Ban? No podemos esperar a Godot, ni siquiera por una fracción de segundo. No importa lo desesperada que sea la situación, la rebelión simplemente no ocurrirá. En el mejor de los casos, asistimos a un festival, expandimos nuestra mente y nuestro cuerpo, y luego volvemos a hundirnos en el vacío.

Una vez que el silencio se ha desvanecido, salimos de nuestras cámaras de eco arti-geek-académicas. La situación política actual exige abstenernos de propuestas «tecnosolucionistas» y en cambio migrar estos supuestamente restringidos «problemas de Internet» a contextos más grandes como el de la precariedad, las políticas tecnológicas poscoloniales, las cuestiones de género, la acción por el cambio climático o el urbanismo alternativo. A pesar de todo el potencial de fatalismo e introspección, mantengámonos en la línea del eslogan de Mark Fisher: «Pesimismo de las emociones, optimismo del acto»[28]. Como un gesto a este momento, mi investigación sobre las culturas críticas de Internet concluye con una contribución al «debate de los comunes». Como dijo Noam Chomsky, «hay mucho que podemos hacer para doblar el arco de la historia hacia la justicia, para tomar prestada la frase que hizo famosa Martin Luther King. La forma más fácil es sucumbir a la desesperación y ayudar a garantizar que suceda lo peor. La manera sensata y valiente es unirse a aquellos que trabajan por un mundo mejor, dando uso a las amplias oportunidades disponibles»[29].

1Twitter, 11 de julio de 2017.

2Laura Penny, «Who does she think she is» [¿Quién se cree que es?] https://longreads.com/2018/03/28/who-does-she-think-she-is/

3Mara Einstein: «Si un amigo nos dice que le gustó la última película de Jurassic Park no hay razón para no creerle. Desafortunadamente, lo que también hemos llegado a creer es que amasar amigos en Facebook o seguidores en Twitter tiene que ver en última instancia con compartir con compatriotas. No es así: se trata de crear una audiencia para los publicistas. De ese modo, nuestras relaciones se vuelven medios para facilitar transacciones de mercado, o en el lenguaje del mercado, estas han sido monetizadas». Black Ops Marketing, OR Books, Nueva York, 2016, pág. 8.

4http://highscalability.com/blog/2018/8/22/what-do-you-believe-now-that-you-didnt-five-years-ago-centra.html.

5Siva Vaidhyanathan, Anti-Social Media, Oxford University Press, Nueva York, 2018, pág. 10.

6En su artículo «Desenmascarando los mitos más grandes sobre “adicción a la tecnología”» (https://undark.org/article/technology-addiction-myths/), Christopher Ferguson afirma que, contrariamente a otras investigaciones que difundieron el «pánico moral», la tecnología no es una droga, no es una enfermedad mental y no conduce al suicidio. Estas son guerras estadísticas entre psicólogos que están atrapados en los sesgos de su propia realidad empírica, producidos por sus parámetros de investigación. Mi punto aquí es tener cuidado con la medicalización del lenguaje cotidiano.

7Slavoj Žižek, The Year of Living Dangerously, Londres, Verso, 2012, pág. 127.

8La Sociedad de lo Social no es solo una referencia divertida a la Sociedad del Espectáculo de Guy Debord, sino una provocación a

la ausencia casi total de la sociología tradicional en el «debate de las redes sociales». El concepto puede leerse también como una extensión de un ensayo previo, escrito en 2012 y titulado «¿Qué es lo social en las redes sociales?», publicado en Social Media Abyss, Cambridge, Polity, 2016.

9Claude Lévi-Strauss, Tristes Trópicos, Paidos, Barcelona, 1988, pág. 462.

10Volúmenes previos: Dark Fiber, MIT Press, 2002; My First Recession, V2/NAi, 2003; Zero Comments, Routledge, 2007; Networks without a Cause, Polity, 2012; Social Media Abyss, Polity, 2016.

11Clifford Geertz, La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 28.

12Franco Berardi, Futurability, The Age of Impotence and the Horizon of Possibility, Verso, Londres/Nueva York, 2017, pág. 172.

13Bernard Stiegler, Technics and Time, 2, Disorientation, Stanford University Press, Stanford, 2009, pág. 3.

14The Invisible Committee, Now, Semiotext(e), Sur de Pasadena, 2017, pág. 48.

15Ulises Mejías, Off the Network, Disrupting the Digital World, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2013. También he

usado el «Discourses on dysconnectivity and the right to disconnect» [Discursos sobre la desconexión y el derecho a desconectarse] de Pepita Hesselberth, en New Media & Society, 2018, Vol. 20(5), págs. 1994-2010.

16Para una visión general véase Pepita Hesselberth, «Discourses on dysconnectivity and the right to disconnect» [Discursos sobre la desconexión y el derecho a desconectarse], en New Media & Society, 2018, Vol. 20(50), págs. 1994-2019.

17https://thedisconnect.co/. «Creemos que deberías poder desconectarte de Internet sin sacrificar las posibilidades de una plataforma digital. Al forzarte a físicamente desconectar tu conexión de Internet, The Disconnect crea una dinámica que te permite vincularte con el contenido digital a tu propio ritmo».

18En 2011, Nathan Jurgenson argumentó que debemos abandonar la asunción dualista digital de que los espacios on y offline están separados. «Las redes sociales tienen todo que ver con el mundo físico y nuestras vidas fuera de línea están cada vez más influenciadas por las redes sociales, incluso cuando estamos desconectados. Debemos despojarnos del sesgo digital dualista porque nuestras páginas de Facebook son, en efecto, “la vida real”, y nuestra existencia offline es crecientemente virtual». https://thesocietypages.org/cyborgology/2011/09/13/digital-dualism-and-the-fallacy-of-web-objectivity/.

19Andrew Keen, How to Fix the Future, Atlantic Books, Londres, 2018, pág. 192.

20Andrew Keen, op. cit., pág. 41.

21Escrito en respuesta e inspirado por Bernard Stiegler, Automatic Society, Volume 1: The Future of Work, Polity Press, Cambridge, 2016, págs. 6-18.

22Dieter Bohn, «Google's Most Ambitious Update in Years», The Verge, 8 de mayo de 2018. https://www.theverge.com/2018/5/8/17327302/android-p-update-new-features-changes-video-google-io-2018. Thanks to Michael Dieter for contributing to this research.

23Véase: https://www.androidauthority.com/youtube-take-a-break-864783/.

24Eslogan de la página web https://www.wellbeing.google

25Simone Stolzoff, «Technology's 'Time Well Spent' movement has lost its meaning» [«El movimiento tecnológico del "tiempo bien aprovechado" ha perdido su significado»], https://qz.com/1347231/technologys-time-well-spent-movement-has-lost-its-meaning/.

26The Invisible Committee, Now, Semiotext(e), Sur de Pasadena, 2017, pág. 16.

27Título de la tesis de PhD de Maja Van der Velden, University of Bergen, 2009. (http://www.globalagenda.org/).

28Mark Fisher, «Optimism of the Act», www.k-punk.org/optimism-of-the-act.

29«The growth of right-wing forces is ominous» [«El crecimiento de las fuerzas de derecha es ominoso»], entrevista con Noam Chomsky, 22 de junio de 2018: https://frontline.thehindu.com/politics/the-growth-of-rightwing-forces-is-ominous/article10108703.ece.

1

Superando al desilusionado Internet

Eslogan de marca: Bien distraído, completamente extraído™ – «La inteligencia artificial no es la respuesta a la estupidez organizada». Johan Sjerpstra – «Por favor no me escribas a menos que me vayas a pagar». Molly Soda – «El capitalismo tardío es como tu vida amorosa: se ve mucho menos desolado a través de un filtro de Instagram». Laurie Penny – «Me pregunto cuánta gente a favor de la necesidad de libre expresión y debate racional ha bloqueado y silenciado trolls». Nick Srnicek – «La posverdad es al capitalismo digital lo que la contaminación es al capitalismo de energías fósiles: un subproducto de sus operaciones». Evgeny Morozov – «He visto al ejército de trolls, y somos nosotros». Erin Gün Sirer.

El desencanto con Internet es un hecho[1]. La iluminación no nos trae liberación sino depresión. El aura alguna vez fabulosa, que rodeaba a nuestras queridas aplicaciones, blogs y redes sociales se ha desinflado. Deslizar, compartir y poner «Me gusta» se sienten como rutinas mecánicas, gestos vacíos. Hemos comenzado a borrar amigos y a dejar de seguir, pero no podemos permitirnos eliminar nuestras cuentas, ya que esto implica un suicidio social. Si «la verdad es lo que sea que produzca más globos oculares», como afirma Evgeny Morozov, la única opción que queda es una huelga general de clics. Como esto no está sucediendo, nos sentimos atrapados, encontrando consuelo en los memes.

El enfoque de múltiples verdades de la política de identidad, según Slavoj Žižek, ha producido una cultura del relativismo[2]. El «consentimiento de fabricación» de Lippmann y Chomsky se ha detenido. Como lo explica Žižek en una entrevista en la televisión

británica, el Gran Hermano ha desaparecido[3]. Ya no existe el Servicio Mundial de la BBC, la voz de radio moderada que una vez nos proporcionó opiniones equilibradas e información fiable. Cada pieza de información conlleva la sospecha de autopromoción, elaborada por gerentes de relaciones públicas y consultores de comunicación, y por nosotros mismos como usuarios (somos nuestros propios becarios de marketing). Lo que está colapsando es la imaginación de una vida mejor. Al protestar, no son «los condenados de la Tierra» los que se están rebelando porque no tienen nada más que perder, sino la clase media estancada y los «jóvenes profesionales urbanos» que se enfrentan a una precariedad permanente.

La conformidad masiva no dio frutos. Una vez que el affaire con la aplicación se acaba y la adicción se revela, el estado de ánimo vira hacia el aborrecimiento y los pensamientos contemplan dejar el vicio de golpe. ¿Qué viene tras el detrimento exorbitante? Después de la arrogancia viene la culpa, la vergüenza y el remordimiento. La pregunta es cómo el descontento actual finalmente se desarrollará al nivel de la arquitectura de Internet. ¿Qué es el tecno-arrepentimiento? ¿Cómo podemos reintroducir la idea de una web descentralizada?, se pregunta la iluminada comunidad tecnológica norteamericana, después de décadas de apoyo poco crítico a sus propios adictivos monopolios en formación[4]. ¿Su respuesta? Escribe más código. En contraste, la respuesta europea al «Internet roto» es una iniciativa de infraestructura pública llamada soberanía tecnológica y la «pila pública» (veremos más sobre esto en el capítulo 5).

Lo que algunos ven como un alivio es experimentado por muchos como frustración, e incluso odio. El Otro en línea ya no puede ser clasificado como un «amigo». «Si la gente en el mundo exterior le asusta, la gente en Internet le aterrorizará», es una advertencia general que se aplica a todos los sitios. La conciencia sobre los trolls nunca ha sido tan alta. Incapaces de escapar y condenados a permanecer en línea, nuestro encuentro existencial con el troll parece inevitable. Los usuarios están bajo la amenaza de un colapso socioeconómico y, una vez pobres, están sujetos a la economía del posdinero, en la que solo circulan entidades imaginarias. Una vez que han sido dados de baja, estar en línea es

su último refugio.

«Estamos aterrojodidos». Así es como Jarett Kobek resumió el sentimiento general en su novela I Hate the Internet, publicada en 2016. La culpa y la frustración son a la vez personales y políticas, a escala global. Ubicada en las calles gentrificadas de San Francisco, la historia describe cómo las computadoras coordinan la explotación de «la población excedente como esclavos perpetuos». ¿Qué sucede una vez que la comprendemos que «todas las computadoras del mundo fueron construidas por esclavos en China» y que tú eres la persona que usa esos mismos dispositivos? ¿Qué sucede cuando nos reconocemos personalmente como los cómplices culpables, «sufriendo la indignación moral de un escritor hipócrita que se ha beneficiado del botín de la esclavitud»?[5]

¿Qué sucede si la economía actual de Internet de lo gratuito es el escenario futuro predeterminado para el 99 %? Esta es la parte intrigante de la filosofía Hazlo Tú Mismo de Kobek, que él presenta como una ciencia ficción del presente. ¿Qué sucederá cuando la concentración de poder y dinero en manos de unos pocos se vuelva irreversible y abandonemos toda esperanza de una redistribución de ingresos? Para Kobek, este ya es el caso. El dinero tradicional ha fracasado, reemplazado por la microfama de los influencers, «la última moneda válida del mundo», que es incluso más susceptible a las oscilaciones que el dinero. «El dinero tradicional había dejado de ser un intercambio de humillación por comida y refugio. El dinero tradicional se había convertido en el equivalente de un mundo de fantasía».

Kobek se describe a sí mismo como un defensor de la «mala novela» en contraste con la ficción literaria de la Guerra Fría patrocinada por la CIA llamada «buena novela» –una categoría que continúa existiendo en la obra de Jonathan Franzen, «quien escribió sobre personas del Medio Oeste de los Estados Unidos que no tienen mucha eumelanina en sus epidermis». Las novelas malas se definen aquí como historias que «imitan a la red de computadoras en su obsesión con los medios de comunicación basura, en su presentación irrelevante e irregular de contenido», historias llenas de personajes que tienen un «profundo afecto por la literatura juvenil», como Heinlein, Tolkien y Rand. Todo esto te hace

preguntarte en qué categoría podría encajar la actualización de Dave Eggers de 1984, The Circle. ¿Puede esta historia sobre la economía predictiva, impuesta por una fusión ficticia de Google y Facebook, ser clasificada como mala novela original en esta categoría? ¿Qué sucede cuando ya no somos capaces de distinguir entre utopía y distopía?

Para Kobek, la fama e Internet son dispositivos para despojarnos de agencia. La promesa de la fama engaña a las personas con imágenes de éxito grotesco. Mientras crean en sus sueños, todo el mundo es un artista y una celebridad, emulando a ejemplos como Beyoncé y Rihanna, que son inspiraciones en lugar de buitres. Tales casos de celebridades mostraron «cómo las personas impotentes mostraron sus súplicas ante sus amos». Los fans son compañeros de viaje en un viaje por la vida; no son consumidores que compran un producto o servicio. Según Kobek, «los pobres están condenados a Internet, un recurso maravilloso para ver televisión de mierda y experimentar angustia por los salarios de otras personas». Construido por «hombres sin sentido», Internet no invoca más que basura y odio, dejando a los pobres con las manos vacías, sin nada que vender. Los pobres hacen dinero para Facebook, nunca será al revés.

El estilo de Kobek se ha comparado con el de Houellebecq debido a la dureza de sus personajes. Deambulamos por el ambiente cínico de las startups de la Bahía de San Francisco donde manifestantes «lanzan piedras al bus de Google», pero Kobek se niega a llevarnos dentro. Esta es la perspectiva de los marginados y los desesperados, una perspectiva que al menos promete algunas ideas reales. Se nos hace notorio el imaginario colectivo desértico de la clase geek, esa mezcla de Hacker News, Reddit, 4chan, juegos y porno. A diferencia de una novela de ciberpunk, no ingresamos al ciberespacio, no nos enchufamos y nos deslizamos por los perfiles que fluyen a través de Instagram. No se trata de una «ilusión del fin». Y esta es la principal diferencia de la generación revolucionaria-utópica de 1968: tenemos la extraña sensación de que algo apenas ha comenzado. En esta era distópica e hiperconservadora, ya no nos enfrentamos al deber histórico de enfrentar la finalidad de los episodios de la sociedad, como el Estado del Bienestar, el Neoliberalismo, la Globalización o la Unión

Europea. En cambio, nos han atraído a un estado perpetuo de retromanía, porque, como señaló el fenecido Mark Fisher, es el presente el que desapareció («Make America Dank Again»).

Dentro de estos pseudoeventos no hay cronología, ni desarrollo, ni principio ni medio, y mucho menos un final. Estamos más allá del proceso terminal, se trata del mosaico posmoderno. Todo se está acelerando. Este debe ser el estilo catastrófico del siglo XXI presentado en tantas películas. Sin embargo, seguimos encapsulados, capturados dentro de bucles cibernéticos que no van a ninguna parte, observando paralizados a medida que pasan ciclos sin sentido de eventos, series y temporadas. ¿Qué sucede cuando la ansiedad de la saturación de información se convierte en un profundo sentimiento de vacío? Una vez que hemos pasado este punto, lo digital no desaparece, ni termina. Los acontecimientos simplemente ya no se convierten en espectáculos romanos. En cambio, experimentamos el simulacro como realidad primordial. No podemos procesar una sobreproducción tan repentina de la realidad.

Ya no encendemos las noticias de televisión pensando que estamos viendo una película. Lo hemos superado. No es la vida lo que se ha convertido en cinematográfico; son el escenario cinematográfico y sus efectos los que dan forma a los grandes diseños de nuestras sociedades tecnológicas. Las películas anticiparon nuestra condición, y ahora estamos en medio de la ciencia ficción de antaño. El filme Minority Report es ahora una realidad tecno-burocrática, impulsada por la integración de flujos de datos una vez separados. Black Mirror no es una broma. La realidad virtual de verdad se siente como Matrix. Los reality shows de TV de Trump demostraron ser ensayos. Sus tuits son en verdad las políticas de Estados Unidos. Todo esto nos hace añorar una ficción realmente extemporánea y extraña. La lógica de vanguardia todavía parece viva con el papel de artistas bohemios siendo asumido por ingenieros y empresarios. Hemos dejado atrás el escenario del arte y el entretenimiento como «propuestas» y «escenarios». La última industria en lidiar con el remolino de lo falso y lo real es la propia industria de las noticias. La hiperrealidad se convierte en nuestra situación cotidiana, independientemente de si se la percibe como aburrida o marginal.

Veamos la desilusión radical como forma y celebremos el regreso de su sumo sacerdote, Jean Baudrillard. La rabia de las redes sociales no es solo una condición médica de unos pocos, es la condición humana. ¿Se convertirá el desencanto en una revuelta, como Camus contempló una vez? El agotamiento espiritual ciertamente está ahí (#sleepnomore). Con las manos vacías, discutimos una brillante pero impotente crítica del algoritmo, una tras otra. Para ponerlo en términos espaciales, el mundo infinito del ciberespacio, una sala que contiene una casa que contiene una ciudad, se ha derrumbado en un paisaje árido y expuesto en el que la transparencia se transforma rápidamente en paranoia. En lugar de perdidos en un laberinto, somos arrojados al aire libre, vigilados y manipulados, sin centros de comando a la vista.

Las mil mesetas de tuits, blogs, historias de Instagram y actualizaciones de Facebook han creado una cultura de profunda confusión. Se suponía que la fragmentación nos enriquecería. ¿Recuerdan que la diferencia radical se presentaba como belleza fractal? Todo bien. Entonces, ¿por qué deberíamos pagar ahora la factura por todas las consecuencias imprevistas? No se suponía que esto fuera a suceder. ¿Es esta la Derridalandia que una vez soñamos? Los medios convencionales juegan un papel decisivo en este proceso de decadencia. El papel de los medios de comunicación como «cámaras de compensación» para los hechos y las opiniones se ha visto socavado durante décadas por el aumento de las fuerzas centrípetas en la sociedad que ya no aceptan sentimientos particulares de épocas del baby boom, como la verdad y la independencia. A pesar de que su legitimidad se ha desvanecido, su influencia sigue siendo sustancial. Esto crea un ambiente de ambivalencia permanente.

Después de décadas de arduo trabajo para deconstruir la ideología dominante de los medios de comunicación convencionales, no hay vuelta atrás. El consenso liberal está roto. La impresionante incapacidad de «la prensa» para lidiar con los cambios en la sociedad (desde el cambio climático hasta la desigualdad de ingresos) ha llevado a una forma generalizada de indiferencia. ¿Por qué molestarse con los muertos vivientes? Los puntos ciegos teóricos de las sucesivas generaciones posmodernas son demasiado numerosos para enumerarlos. El gran elefante en la

habitación aquí es Jürgen Habermas. Muchos de nosotros todavía suscribimos su noción de la esfera pública burguesa como un escenario donde las diferentes opiniones compiten en un diálogo racional, incluso si no creemos en los valores fundamentales de la sociedad occidental, como la democracia. ¿Y quién sería el «contrapúblico» en este contexto? ¿El «contenido generado por el usuario» de 4chan, Reddit o canales de YouTube como PewDiePie? ¿Cuál es la respuesta organizada a todo esto? Condena moral y negación. Y nosotros mismos como activistas, ¿qué tenemos para ofrecer? ¿Cómo se ve una versión contemporánea de Indymedia? ¿Y dónde está, ahora que la necesitamos tanto? Si es posible un modelo federado de filtrado de noticias de abajo hacia arriba, entonces construyámoslo.

Hay una crisis de «cultura participativa». Veamos el ejemplo de danah boyd y cómo está deconstruyendo el discurso de alfabetización mediática en el que muchos de nosotros teníamos grandes esperanzas. Una lectura cínica de las noticias ha ensombrecido las capacidades críticas. A raíz de las elecciones de 2016 de Donald Trump, se preguntó si la alfabetización mediática había sido contraproducente[6]. Es perezoso culpar solo al trolling, al clickbait y a las fake news de la caída de la legitimidad de las noticias. Para la generación del baby boom anterior a Internet, la alfabetización era sinónimo de la capacidad de cuestionar fuentes, deconstruir opiniones y leer ideología en mensajes casi neutrales. Hoy en día, el significado de alfabetización ha cambiado, refiriéndose a la capacidad de los ciudadanos para producir su propio contenido en forma de respuestas, contribuciones, publicaciones en blogs, actualizaciones de redes sociales e imágenes subidas a canales de vídeo y sitios para compartir fotos.

Sin embargo, este giro de consumidor crítico a productor crítico tuvo un precio: la inflación de la información. La autoridad para filtrar las noticias pasó de los medios de difusión de arriba abajo a los gigantes de la tecnología. Según boyd, la alfabetización mediática se ha asemejado a una desconfianza de los medios de comunicación y ya no a la crítica basada en hechos. En lugar de considerar la evidencia de los expertos, ha llegado a ser suficiente para exponer la propia experiencia. La indignación ha triunfado, se ha atrofiado el debate razonable. El resultado es una cultura

altamente polarizada que favorece el tribalismo y la autosegregación.

La situación actual exige un replanteamiento de las demandas habituales de los activistas y actores de la sociedad civil con respecto a la «alfabetización mediática». ¿Cómo se puede informar mejor a la audiencia general? ¿Es este un diagnóstico preciso del problema actual en primer lugar? ¿Cómo se pueden hacer agujeros en burbujas de filtro? ¿Cómo puede el Hazlo-Tú-Mismo ser una alternativa viable cuando las redes sociales ya han experimentado en tales términos? ¿Y podemos seguir confiando en el potencial emancipador de «replicar a los medios de comunicación» a través de las ya conocidas aplicaciones de redes sociales? ¿Cómo funciona la manipulación hoy? ¿Sigue siendo productivo deconstruir The New York Times (y sus equivalentes)? Si la década de los setenta produjo Para leer al Pato Donald[7], ¿quién va a escribir Para usar Facebook? ¿Cómo explicaría el funcionamiento del newsfeed de Facebook a su base de usuarios? ¿Sigue siendo una caja negra?

Si queremos culpar a los algoritmos, ¿cómo podemos popularizar su complejidad a grandes audiencias? Un ejemplo de ello podría ser Armas de destrucción matemática de Cathy O'Neil[8], en el que describe cómo «los modelos matemáticos mal concebidos abarcan la economía, desde la publicidad hasta las cárceles». Su pregunta es cómo domesticar y, sí, desarmar los algoritmos peligrosos. Tales modelos matemáticos no son herramientas neutrales. Sin embargo, en la vida cotidiana, experimentamos cada vez más el ranking como destino. «Prometiendo eficiencia y equidad, distorsionan la educación superior, aumentan la deuda, estimulan el encarcelamiento masivo, golpean a los pobres en casi todos los momentos y socavan la democracia». En esta cuenta de sus trabajos en numerosas industrias, O'Neil muestra que este software es «no solo construido a partir de datos, sino también de las elecciones que hacemos sobre a qué datos prestar atención y cuáles omitir. Esas opciones no solo se refieren a la logística, los beneficios y la eficiencia. Son fundamentalmente morales». Y sesgados por clase, agrega: «Los privilegiados son procesados por personas, las masas por máquinas». Una vez instalados y funcionando por un tiempo, estos «motores de diferencia» crean su propia realidad y justifican sus propios resultados, un modelo que O'Neil denota

como de autoperpetuación y altamente destructivo.

Técnicas tales como las filtraciones, las fake news, los bots sociales, el uso de materiales comprometedores en política y la propaganda de agitación confunden el clima político. La desorientación es suficiente: ya no es necesario manipular los resultados electorales. En esta era posfactual, nos quedamos con las creencias instantáneas de comentaristas famosos y expertos en medios. Mire los tuits de Donald Trump, una forma definitiva de alfabetización mediática y una perversa epifanía de la autoexpresión[9]. Los tuits personales se han vuelto indistinguibles de la política, la propaganda estatal y la guerrilla informacional. En este sentido, el poder ya no funciona a través de la seducción de la sobreexposición pornográfica a imágenes 3D de alta resolución. Ya no se trata del Big Data, sino del singular data: pequeños mensajes con una «tremenda» secuela. A este nivel, dejamos atrás los reinos del glamour de Hollywood y el reality de televisión y entramos en el reino de la comunicación-con-consecuencias en tiempo real, un híbrido de próximo nivel en el que el poder ejecutivo soberano y el marketing se vuelven inseparables.

Aparte de los impulsos tecnodecisionistas, ¿qué ofrece el psicoanálisis contemporáneo? El punto de partida parece ser el renacimiento del narcisismo como diagnóstico cultural. El trabajo al que me referiré aquí es El egoísmo de los Otros: un ensayo sobre el miedo al narcisismo, de Kristin Dombek. Si bien este texto evita las referencias a las culturas de Internet y se abstiene de quejas sobre selfies y redes sociales, el ensayo apunta al cambio crucial en el análisis de los métodos terapéuticos a los métodos cuantitativos. El narcisismo de hoy es de naturaleza social y contagiosa y consiste en rasgos «que pueden medirse a través de grandes grupos de personas»[10]. La Generación Yo se extiende por el planeta. Necesitamos ir más allá de las metáforas de la enfermedad cuando se habla de Trump, la derecha alternativa y las redes sociales en general. Podría ser un error fatal (tanto a nivel de diagnóstico como táctico) intentar marginar a la ensimismada derecha populista como si se tratase de «pacientes enfermos». En una reseña, leemos que «el propio punto de vista de Dombek se hace eco de la visión del filósofo René Girard, quien argumentó que nuestra tendencia a ver el narcisismo en los padres y compañeros es un esfuerzo para

asegurarnos de que si aquellos que deseamos no nos responden de manera ideal, es porque ellos están enfermos, no porque nosotros no seamos interesantes»[11].

Más allá del miedo al narcisismo, echemos otro vistazo a Trump, un hombre que «parece ser sumamente consciente del hecho de que siempre está actuando. Se mueve a través de la vida como un hombre que sabe que siempre lo están observando». Esta cita previa a las elecciones ha sido tomada de una pieza de junio de 2016 aparecida en The Atlantic llamada «La mente de Donald Trump»[12]. Allí se le describe como «desconcertante»: «una extroversión exagerada combinada con un bajo nivel de afabilidad». La lista de sus características es impresionante. Se le describe como «impulsado por una dinamo, inquieto, incapaz de quedarse estático, sin necesidad de dormir muchas horas». Una característica cardinal de la alta extroversión es la búsqueda de recompensa sin descanso. Impulsado por la actividad de los circuitos de dopamina en el cerebro, los actores altamente extrovertidos son impulsados a perseguir experiencias emocionales positivas. «La ira puede alimentar la malicia, pero también puede motivar el dominio social, alimentando el deseo de ganar la adoración de los demás… la ira está en el núcleo del carisma de Trump… dominado por la extroversión exuberante, la teatralidad constante y el deseo de trascender como celebridad», que nunca piensa dos veces sobre el daño colateral que dejará atrás.

Las personas altamente narcisistas atraen la atención hacia sí mismas. La auto-referencia repetida y desordenada es una característica distintiva de su personalidad. Con el tiempo, las personas se molestan, si no se enfurecen, por su egocentrismo. Cuando los narcisistas comienzan a decepcionar a aquellos a quienes alguna vez deslumbraron, su descenso puede ser especialmente precipitado. Todavía hay verdad hoy en el proverbio antiguo: «El orgullo precede a la caída». El mundo está saturado de una sensación de peligro y una necesidad de fortaleza. No se puede confiar en el mundo. En esta arena brutal, el héroe exitoso es el feroz combatiente que lucha para ganar. ¿Está preocupado por las fantasías de que el mundo se está acabando debido al egoísmo de los demás? «¿Quién es realmente Donald Trump? ¿Qué hay detrás de la máscara del actor? Puedo discernir poco más que

motivaciones narcisistas y una narrativa personal complementaria sobre ganar a cualquier precio. Es como si Trump hubiera invertido tanto de sí mismo en desarrollar y perfeccionar su papel socialmente dominante que ya no le queda nada para crear una historia significativa para su vida o para la nación. Siempre es Donald Trump interpretando a Donald Trump, luchando para ganar, pero sin saber por qué»[13].

¿Dónde podríamos encontrar el punto de partida para la filosofía del descrédito hoy en día? ¿Debemos buscar un seguimiento secular de la crítica de la religión? ¿Qué es el ateísmo dentro del contexto de la información? ¿Cuál es nuestro tótem y cuál el tabú? La multiplicidad de fuentes y puntos de vista, una vez celebrada como «diversidad de opinión», ahora está llegando a su «punto cero» nihilista. En lugar de una acumulación de significado que conduce a percepciones potencialmente críticas (o incluso al conocimiento), la información implosiona en un conjunto de indiferencias (una situación que posiblemente conduzca a la desaparición de canales como Twitter, ya que prosperan en expresiones, juicios y preferencias individuales).

En estos días, los dogmas institucionales se ocultan dentro del folklore de los medios, cableados en arquitecturas de red, dirigidos por algoritmos. El rechazo mental de la autoridad está ahora tan extendido y se ha hundido tanto en las rutinas y mentalidades diarias que se ha vuelto irrelevante si negamos, respaldamos o deconstruimos una información en particular. Este es el aspecto truculento de la disposición actual de las redes sociales.

Atrincherados en sus habitaciones, los productores de memes se han vuelto inmunes a cualquier crítica por parte de los moralistas liberales de la tercera vía. Su firewall de indiferencia aún no ha sido hackeado. La deconstrucción irónica tampoco está haciendo el trabajo. Tara Burton señala que «dada la anarquía ideológica inherente al shitposting, tiende a desafiar el análisis. Los shitposters, que no están limitados por nada, crean una trampa retórica para sus enemigos, que tienden a estar limitados por tener un punto real»[14]. «El shitposting no puede ser refutado, solo puede ser repetido», concluye Burton. Esta no es la edad del Hombre/Mujer del Renacimiento; aquí la desilusión es simplemente

abrumadora.

Nos encontramos sobrepasados por los eventos de los medios que se desarrollan en tiempo real. ¿Es este espectáculo una cortina de humo para medidas más drásticas a largo plazo? ¿Cuál es nuestro plan? Las estrategias políticamente correctas de la «sociedad civil» son todas bien intencionadas y están relacionadas con temas importantes, pero parecen estar avanzando hacia un universo paralelo, incapaz de responder al diseño de memes cínicos que está tomando rápidamente posiciones de poder clave. ¿Hay formas de no solo devolver el golpe, sino también estar un paso por delante? ¿Qué tenemos en mente?

¿Cómo podemos pasar de Data a Dada y convertirnos en una vanguardia del siglo XXI, una que verdaderamente entienda el imperativo tecnológico y muestre que somos lo social en las redes sociales? En resumen, ¿cómo desarrollamos, y luego ampliamos, los conceptos críticos y juntamos la política y la estética de una manera que hable a los millones en línea? Identifiquemos los obstáculos, sabiendo que es hora de actuar. Sabemos que burlarse del penoso mundo de los xenófobos no está funcionando. Están en la ofensiva; nosotros, no. ¿Qué podemos hacer aparte de unirnos?[15] ¿Podemos esperar algo del diseñador como lobo solitario? ¿Cómo puede organizarse el trabajo político contemporáneo fuera de Facebook y Twitter? ¿Necesitamos aún más herramientas para unirnos? ¿Ya ha comenzado a usar DuckDuckGo, Meetup, Diaspora, Mastodon, DemocracyOS o Loomio? ¿Dónde están los sitios de citas colectivas para el activismo político? ¿Cómo podemos diseñar y luego movilizar un deseo colectivo y en red que nos unifique en una «diversidad profunda»? ¿La promesa de redes abiertas y distribuidas va a hacer el trabajo o estás buscando lazos fuertes y todas las consecuencias que vienen con ellos?

Generaciones han estudiado los errores fatales cometidos en el período de entreguerras, pero ¿cuál es la conclusión ahora que nos estamos moviendo hacia una situación similar? ¿Cómo sería una vida no fascista en estos días? ¿Podemos seguir inspirándonos en Los orígenes del totalitarismo de Hannah Arendt (en el que encontramos la cita de David Rousset, «los hombres normales no saben que todo es posible»), la Psicología del Fascismo de Wilhelm

Reich, la Dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer, Masa y poder de Elias Canetti y –la obra que definió mi propio destino intelectual– Las fantasías masculinas de Klaus Theweleit? No hace falta decir que esta es una lista subjetiva, ya que hay tantos clásicos en este género[16]. ¿Nos ayudarán estos autores a descubrir cuáles son las causas definitorias de la regresión? ¿Cómo podemos ubicar los problemas clave, y luego actuar sobre ellos, sabiendo que hemos identificado los factores socio-psicológicos que están causando el punto de inflexión?

1Un borrador previo de este capítulo fue publicado en junio de 2017 en E-flux Journal #83: https://www.flux.com/journal/83/141287/overcoming-internet-disillusionment-on-the-principles-of-meme-design/. La parte correspondiente al diseño de memes ha sido trasladada al capítulo 8.

2El diseñador e investigador Silvio Lorusso (http://silviolorusso.com/

▪

), quien proveyó de comentarios valiosos a esta pieza, notó que un relativismo similar se ha asentado en la cultura visual. Esta podría ser la razón por la cual diseñadores gráficos entrenados y profesionales son los menos cualificados para producir memes efectivos. En respuesta, los memes son con frecuencia asociados a una cultura amateur underground. La creación de memes es por tanto descrita como un proceso misterioso, por ejemplo en el documental sobre el «primer meme», el Techno Viking (como se discute en el capítulo 9).

3Slavoj Žižek sobre Trump, el Brexit, y las fake news, Channel 4 News, 13 de febrero de 2017. https://www.youtube.com/watch?v=ByKXcIPi7MI.

4Véase: https://www.computing.co.uk/ctg/news/3036546/decentralising-the-web-why-is-it-so-hard-to-achieve.

5Jarett Kobek, I Hate the Internet [Odio Internet], Serpent's Tail, Londres, 2016, pág. 25.

6danah boyd, «Did Media Literacy Backfire?», 12 de enero de 2017: http://dmlcentral.net/media-literacy-backfire/.

7En 2018, OR Books publicó una reimpresión del clásico de 1971 Para leer al Pato Donald, de Dorfman y Mattelart: https://es.wikipedia.org/wiki/Para_leer_al_Pato_Donald

8Cathy O'Neil, Armas de destrucción matemática, Madrid, Capitán Swing, 2017.

9Véase https://www.cjr.org/tow_center/donald_trump_media_organization.php. «De muchas maneras, Donald Trump se ve a sí mismo no solo como opuesto a la prensa existente sino en competencia con ellos, también». La pieza argumenta que, a través de Twitter y otros varios canales, Trump está dirigiendo su propia compañía de medios. (Gracias a Marc Tuters por la referencia.)

10Kristin Dombek, The Selfishness of Others—An Essay on the Fear of Narcissism, Farrar, Straus & Giroux, Nueva York, 2016.

11Jennifer Schuessler, «I'm OK, You're a Narcissist», New York

Times, 31 de julio de 2016: https://www.nytimes.com/2016/08/01/books/review-the-selfishness-of-others-or-im-ok-youre-a-narcissist.html

12Dan P. McAdams, «The Mind of Donald Trump», The Atlantic (junio de 2016): https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2016/06/the-mind-of-donald-trump/480771/. En español en Perfil.com (enero 2017): https://www.perfil.com/noticias/elobservador/que-tiene-trump-en-la-cabeza.phtml

13Ibid.

14Tara Burton, «Apocalypse Whatever», Real Life (13 de diciembre de 2016), http://reallifemag.com/apocalypse-whatever/.

15Materiales sobre el concepto propuesto de «redes organizadas» sobre el que escrito por varios años junto a Ned Rossiter han sido compilados en Organization after Social Media, Minor Compositions, 2018. Puede descargar el libro gratis aquí: http://www.minor-compositions.info/wp-content/uploads/2018/06/organizationaftersocialmedia-web.pdf.

16Aquí puede ser también relevante mencionar al psicohistoriador neoyorquino Lloyd deMause, (https://en.wikipedia.org/wiki/Lloyd_deMause), cuyo estudio de 1984 Reagan's America [Los Estados Unidos de Reagan] puede ser leído como fuente de inspiración para nosotros hoy.

2

Sobre la ideología de las redes sociales

«Somos desconocidos a nosotros mismos; y esto tiene un buen fundamento». Friedrich Nietzsche – «En los Datos confiamos». Priconomics – «Internet fracasa en escalar con gracia». Chris Ellis – «Quiero que mi propio bot me sorprenda». – «Hay una grieta en todo. Así es como entra la luz». Leonard Cohen – «Por eso es el hombre señor de las contradicciones». Thomas Mann.

Internet ha llegado a su etapa hegemónica. Ya no es necesario investigar el potencial de los «nuevos medios» y deconstruir sus intenciones. En las últimas décadas, se creía prematuro asociar el uso intensivo de los millones de personas durante las 24 horas del día, los 7 días de la semana, a estructuras profundas como el (sub) consciente. Ahora que vivimos plenamente en los tiempos de las redes sociales, se ha vuelto pertinente hacer precisamente eso: vincular la tecnología con la psique. La gestión de una conciencia contradictoria ha superado a la ansiedad social sobre la mala fe[1]. Esta ha sido durante mucho tiempo la tesis de Slavoj Žižek. Ocupémonos de esta tesis, tomando en serio la afirmación cínica sobre que «ellos saben lo que hacen, pero lo hacen de todos modos» y apliquémosla a las redes sociales.

Los efectos de las revelaciones de Edward Snowden se han adentrado profundamente en nuestras rutinas diarias de navegación e intercambio. Sabemos que los sistemas de vigilancia nos observan, pero ¿quién puede decir honestamente que es consciente de ellos? Las máscaras artísticas se promocionan como escudos protectores del rostro, pero ¿quién las usa realmente? Internet puede romperse, como dice la frase (y los ingenieros de tecnologías de la información

han llegado a un consenso sobre este preocupante análisis), pero esto no se puede decir de las redes sociales[2]. Lo mismo es cierto de la evidencia de Sherry Turkle de que los teléfonos inteligentes reducen nuestras capacidades de desarrollar empatía y disfrutar de la soledad liberada de dispositivos conectados[3]. ¿Cuán difícil se ha vuelto enfrentar el aburrimiento fuera de línea y simplemente detenerse en el acto espiritual de la «presencia radical»? Admitámoslo: es directamente una tortura.

«Eres lo que compartes».[4] Este eslogan expresa la transformación de la unidad autónoma del yo en una entidad externa que está reproduciendo constantemente su capital social al exponer valor (datos) a otros. Seamos realistas: nos negamos a percibirnos a nosotros mismos como «esclavos de la máquina». Las plataformas actuales están raspando lo social, pero rechazamos de manera educada experimentarlo de esta manera. ¿Qué significa cuando todos estamos de acuerdo en que hay un elemento adictivo en el uso de las redes sociales de hoy en día y sin embargo ninguno de nosotros es aparentemente un adicto? ¿De verdad regresamos esporádicamente?[5] ¿Qué es exactamente lo que se captura aquí? Si acaso, estamos encapsulados por la esfera social como tal, no por software, protocolos, arquitecturas de red o las demasiado infantiles interfaces.

Hipnotizados por el hechizo de lo social y guiados por las posiciones y opiniones de nuestro círculo social inmediato, estas son nuestras rutinas diarias: ver primero las historias recientes, afinar las preferencias de filtro, saltar a lo primero que no hayamos leído, actualizar nuestra vida con eventos, despejar y actualizar todo, marcar como «no ahora», guardar los enlaces para más tarde, ver la conversación completa, silenciar al ex, configurar un panel secreto, hacer una encuesta, comentar a través de un complemento social, agregar un vídeo al perfil, seleccionar una reacción (amor jaja, wow, triste o enojado), interactuar con quienes nos mencionan, realizar un seguimiento del estado cambiante de la relación de los demás, seguir a un líder de opinión clave, recibir notificaciones, crear un slideshow que enlace con nuestro avatar, volver a publicar una foto, perderse en el timeline, bloquear a amigos para que dejen de ver nuestras actualizaciones, personalizar la imagen de portada, crear algunos titulares «que deben verse», conversar con un amigo y

observar que a «1.326.595 personas les gusta este tema». Las redes sociales demandan un espectáculo sin fin, y nosotros somos los artistas. Siempre activos en sesión, seguimos dando vueltas en busca de más, hasta que la aplicación #DigitalDetox nos apague o se nos convoque a entrar en terrenos diferentes.

Las redes sociales se han expandido mucho más allá de ser un «discurso» dominante. Los medios aquí no están limitados a texto e imágenes, sino que comprenden las operaciones de software, interfaces y redes, respaldadas por infraestructuras técnicas de oficinas y centros de datos, consultores y limpiadores, que trabajan íntimamente con los movimientos y hábitos de los miles de millones conectados. Abrumados por esta complejidad, los estudios de Internet han reducido su atención de las promesas, los impulsos y las críticas utópicas a «mapear» el impacto de la red. Desde las humanidades digitales a la ciencia de datos, vemos un cambio en la indagación orientada a la red, de si y por qué, qué y quién, a simplemente cómo, de una socialidad de las causas a una socialidad de los efectos de la red. Una nueva generación de investigadores humanistas se ve atraída hacia la trampa del Big Data, ocupados capturando el comportamiento del usuario al tiempo que producen un seductor atractivo visual para una audiencia hambrienta de imágenes (y viceversa).

Sin darnos cuenta, hemos llegado a la siguiente etapa, todavía sin nombre: la era hegemónica de las plataformas de redes sociales como ideología. Por supuesto, los productos y servicios suelen estar sujetos a una ideología. Hemos aprendido a «leer» la ideología en ellos. Pero ¿hasta qué punto podemos decir convincentemente que estos mismos se han convertido en ideología? Una cosa es afirmar que el CEO de Facebook Mark Zuckerberg es un ideólogo que trabaja al servicio de la inteligencia de los EE. UU. o que documenta a grupos comunitarios o políticos al usar su plataforma de maneras no anticipadas por su diseño original. Otra muy distinta es trabajar en una teoría integral de las redes sociales. Ahora es el momento crucial para que la teoría crítica recupere el territorio perdido y produzca exactamente esto: un cambio de las estadísticas cuantitativas y el «mapeo» de los efectos cualitativos más desordenados, más subjetivos, pero en conjunto más profundos: los efectos incompatibles de este ubicuo formato de lo social. Es

liberador para la investigación separarse del enfoque instrumental del marketing (viral) y las relaciones públicas. Deje de complacer y promover, comience a analizar y criticar. Las tecnologías de red se están convirtiendo rápidamente en el «nuevo estado de lo normal», retirando sus operaciones y gobernanza de la vista. Tenemos que politizar la Nueva Electricidad, las utilidades privadas de nuestro siglo, antes de que desaparezcan en el fondo.

Ahora, una década después de la ola de crítica de Internet del año 2008, la fase que nos presentó a Nicolas Carr, Sherry Turkle, Jaron Lanier y Andrew Keen está llegando a su fin. La fácil oposición de utopistas californianos versus europesimistas ha sido superada por problemas planetarios más grandes, como el futuro del trabajo, el cambio climático y los contragolpes políticos. La promesa social, política y económica de Internet como una red de redes descentralizada yace en ruinas. Las alternativas a las redes sociales, introducidas durante el turbulento año de 2011, no han logrado ningún progreso en absoluto[6]. Además, a pesar de todas las predicciones críticas bienintencionadas, los rebaños no han migrado a pastos más verdes en otros lugares. El panorama general es uno de estancamiento en un campo definido por la dominación corporativa de un puñado de jugadores. Todos estamos atrapados en el lodo de las redes sociales, y es hora de preguntar por qué.

Comparable al estancamiento de finales de la década de 1970 en la crítica de los medios convencionales, un enfoque de economía política no será suficiente si queremos proponer estrategias viables. Necesitamos llevar la crítica de Internet más allá de la regulación normativa del comportamiento y politizar la ansiedad de los jóvenes y sus adicciones y distracciones particulares. ¿Cómo podemos basar la crítica en disciplinas tales como estudios urbanos, poscoloniales y de género y tomar el dominio digital desde esos rincones? Una posible salida podría ser una respuesta posfreudiana a la pregunta: ¿qué hay en la mente de un usuario?[7] Tenemos que responder la pregunta en función de lo que realmente ofrecen las redes sociales. ¿A qué deseos apelan? ¿Por qué actualizar un perfil es un hábito tan aburrido pero extrañamente seductor? ¿Podemos desarrollar un conjunto de conceptos críticos que describan nuestra atracción compulsiva a las redes sociales sin reducirla a la retórica de la adicción?

La prominencia de la ideología como término central en los debates se ha desvanecido desde mediados de los años ochenta. El telón de fondo de la teoría de la ideología en la década de 1970 fue el espectacular pico del poder del aparato estatal (también llamado Estado del Bienestar) que se encargó de administrar el compromiso de clase de la posguerra. Si bien El final de la Ideología de Daniel Bell, proclamado en 1960, había anunciado la victoria del neoliberalismo al final de la Guerra Fría, hubo un sentimiento intuitivo de que la ideología (con i minúscula) aún no había abandonado el escenario. A pesar de los esfuerzos concertados para disminuir el papel de los intelectuales públicos y los discursos críticos, el Mundo Sin Ideas aún no estaba al alcance.

La «ideología californiana», definida en 1995 por Richard Barbrook y Andy Cameron, nos ayudó a rastrear los motores de Internet de vuelta a sus raíces en la Guerra Fría (y la cultura hippie ambivalente), al igual que el clásico de Fred Turner de 2006, De la contracultura a la cibercultura. Pero la perspectiva histórica no sirve de mucho si no puede explicar el éxito persistente de las redes sociales desde la década de 1990 y su atractivo actual. Ahora, como en la década de 1970, el papel de la ideología en la navegación por los límites de los sistemas existentes es demasiado real. Estudiar ideología es echar un vistazo más de cerca a esta vida cotidiana, aquí y ahora. Lo que sigue siendo particularmente inexplicable es la aparente paradoja entre el sujeto hiperindividualizado y la mentalidad de rebaño de lo social. ¿Qué pasa con lo social? Mejor aún, ¿qué hay de correcto en ello? La positividad social es tan residual en California como en la escena del ciberespacio italiano, donde un abrazo gramsciano de la «red social» se toma aún como una señal de que la multitud puede vencer al mainstream en su propio acto de mediación. En este sentido, los críticos, activistas y artistas italianos no son diferentes a muchos otros: hiperconscientes de todas las controversias que rodean a los servicios de Silicon Valley y, sin embargo, persistentemente positivos acerca de esa poción mágica llamada «red social».

Una función de la ideología definida por Louis Althusser es el reconocimiento, la famosa (e infame) interpelación del sujeto que es convocado. Sobre la base de esta idea, podríamos hablar del proceso de convertirse en usuario. Esta es la parte inadvertida de la

saga de las redes sociales. Las plataformas se presentan como evidentes: simplemente son. Después de todo, facilitan nuestras sofisticadas vidas y todos los que cuentan están ahí. Pero antes de ingresar, todos deben crear una cuenta, completar un perfil y elegir un nombre de usuario y contraseña. Minutos más tarde, ya eres parte del juego y empiezas a compartir, crear, jugar, como si siempre hubiera sido así. El perfil es el a priori, un componente sin el que no pueden operar el perfilamiento ni la publicidad dirigida. Es a través de la puerta de entrada del perfil como nos convertimos en su sujeto.

Para Althusser, vivimos dentro de la ideología de esta manera –la fórmula se aplica en particular a las redes sociales en las que a los sujetos se les refiere como usuarios que no existen sin un perfil–. Aunque algo autoritario y hermético, el uso de la ideología como un concepto puede justificarse porque las redes sociales en sí mismas son una estructura altamente centralizada y de arriba hacia abajo. En esta era del capitalismo de plataforma, la arquitectura de las redes sociales cierra activamente las posibilidades, sin dejar espacio para que los usuarios reprogramen sus espacios de comunicación.

A pesar de todo el posmodernismo y el neoliberalismo cínico que lo ha considerado redundante, el hecho de que la ideología gobierne de nuevo no es una sorpresa (de hecho, es más notable cómo se ha producido la caída en desgracia del concepto). El principal problema es que cada vez somos menos conscientes de cómo. Además, cuando se trata de redes sociales, tenemos una «falsa conciencia iluminada» –sabemos muy bien lo que estamos haciendo cuando estamos totalmente absortos, pero lo hacemos de todos modos–. Esto incluso cuenta a un nivel meta para la popularidad de las ideas de Žižek y podría ser una de las mejores formas de explicar su éxito. Todos somos conscientes de las manipulaciones algorítmicas del newsfeed de Facebook, el efecto filtro burbuja en las aplicaciones y la presencia persuasiva de la publicidad personalizada. Atraemos actualizaciones, las 24 horas del día, los 7 días de la semana, en una economía global de interdependencias en tiempo real, donde se nos ha enseñado a leer los feeds de noticias como indicadores interpersonales de la condición planetaria. Entonces, ¿cómo necesita actualizarse Louis Althusser?[8]

Cuatro décadas después de la era de Althusser, no asociamos la ideología con el Estado de la misma manera que lo hicieron él y sus seguidores. Calificar a Facebook y Google como parte de la definición althusseriana de «aparato de Estado ideológico» suena extraño, cuando no exótico. En esta era de neoliberalismo tardío y populismo de derechas, la ideología se asocia con el mercado, no con el Estado, que se ha retirado a la esfera de la seguridad del mercado. Pero no lo olvidemos, fue la propia teoría de la ideología la que contribuyó a la «crisis del marxismo». Abrió las diversas cuestiones planteadas por movimientos estudiantiles, feministas y otros «nuevos movimientos sociales», agravando el estancamiento y la eventual quiebra de la Unión Soviética. El creciente interés por los medios y los «estudios culturales» hizo el resto.

Retransmitida en vivo al mundo vía satélite, la caída del Muro de Berlín en 1989 se convirtió en una noticia instantánea e inmanejable, lanzada a la circulación junto a otras historias. Ya entonces, los partidos comunistas debilitados no podían «anexarse» y contener el arco iris de la justicia y problemas de redistribución del estado social «apropiado» (o revolucionario), mucho menos sus prácticas contraculturales. Debido a esto, las tácticas de sobredeterminación en nombre de la clase trabajadora también dejaron de funcionar. Al llamado «mosaico de minorías» que rechazó la nueva normalidad se le dejó literalmente a su suerte, sin ningún marco político general, y mucho menos una estructura organizativa o incluso un antagonista. En una década, la teoría marxista como crítica ideológica había perdido el dominio de dos de sus fuerzas centrípetas definitorias: el Estado y el Partido. Como resultado, la ideología como foco principal de atención en filosofía y ciencias sociales desapareció en gran medida. Y esta ausencia se manifestó en la creencia común de que, si bien las «ideas todavía importaban», ya no podían gobernar la vida de las personas. Hoy en día, las ideas son elogiadas porque pueden moldear el futuro, pero formalizadas en reglas y normas, se creen demasiado rígidas y estáticas para gobernar nuestra vida cotidiana contradictoria y desordenada bajo el capital.

Lo que está incrustado como ortodoxia en Althusser puede actualizarse a través del ensayo de Wendy Chun de 2004 sobre el software como ideología. El trabajo de Chun, junto con Jodi Dean y

otros, habló enérgicamente a los teóricos de los medios reconciliados sobre el pico de la transición neoliberal y el triunfo del software privativo. 2004 fue la época dorada de la Web 2.0, una era en la que el software se consideraba sinónimo, o incluso era confundido, con PCs y computadoras portátiles. Chun escribió entonces: «El software es un análogo funcional a la ideología. En un sentido formal, las computadoras entendidas como software y hardware son máquinas de ideología». Chun observó que el software «cumple con casi todas las definiciones formales de ideología que tenemos, desde la ideología como falsa conciencia hasta la definición de ideología de Louis Althusser como una "representación" de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia»[9]. En una era de efectos microperceptivos incrustados y programación de transmisiones, la ideología no se refiere simplemente a una esfera abstracta donde se libra la batalla de ideas. En su lugar, piénselo más en términos de un sentido de encarnación spinoziano: desde las repetidas tensiones por hacer swipe hasta el síndrome de la contractura de cuello por mirar hacia abajo al móvil (el text neck) y a tener los hombros permanentemente encorvados por el síndrome del laptop.

Así que Althusser necesita adaptarse, y no solo en términos de un análisis de clase. Pero es notable cómo un marco ideológico althusseriano se adapta perfectamente al mundo de hoy. Como afirma Chun, «el software, o quizás los sistemas operativos más precisos, nos ofrecen una relación imaginaria con nuestro hardware: no representan transistores, sino computadoras de escritorio y contenedores de reciclaje. El software produce usuarios. Sin el sistema operativo (SO) no habría acceso al hardware; sin sistema operativo no hay acciones, no hay prácticas, y por lo tanto no hay usuario. Cada sistema operativo, a través de sus anuncios, interpela a un "usuario": lo convoca y le ofrece un nombre o una imagen con el cual se puede identificar». Podríamos decir que las redes sociales realizan la misma función y son aún más poderosas. Entender las redes sociales como ideología significa observar cómo esta une a los medios, la cultura y los complejos de identidad en un desenvolvimiento cultural cada vez mayor, vinculando género, estilo de vida, moda, marcas y chismes de celebridades con noticias de la radio, la televisión, las revistas y la web, y reconociendo que todo esto está impregnado de los valores empresariales del capital

de riesgo y la cultura startup, valores que llevan consigo un lado sombrío de disminución de las condiciones de vida y creciente desigualdad.

«¿Qué estás haciendo?», decía la frase original de Twitter. La pregunta marca las raíces materiales de las redes sociales. Las plataformas de medios sociales nunca han preguntado qué estás pensando (o soñando, para tal caso). Las bibliotecas del siglo XX están llenas de novelas, diarios, tiras cómicas y películas de personas que expresan lo que estaban pensando. Sin embargo, en la era de las redes sociales, parecemos confesar menos lo que pensamos. Se considera demasiado arriesgado, demasiado privado. Compartimos lo que hacemos y vemos, pero siempre de manera organizada. Compartimos juicios y opiniones, pero sin pensamientos. Nuestro Yo está simplemente demasiado ocupado para eso. Flexibles, abiertos, deportivos y sexys, estamos siempre en movimiento, siempre listos para conectarnos y expresarnos.

Con la visibilidad social 24/7, los aparatos y aplicaciones se interiorizan en el cuerpo. Esta es una transposición de lo que Marshall McLuhan llamó extensiones del hombre en una inversión de hombre. Una vez que la tecnología enmaraña nuestros sentidos y se mete bajo nuestra piel, la distancia colapsa y ya no sentimos que estamos cruzando trechos. Con Jean Baudrillard, podríamos hablar de una implosión de lo social en el dispositivo de mano, en el que se cristaliza una acumulación sin precedentes de capacidad de almacenamiento, potencia de cálculo, software y capital social. Dirigidos por nuestras autónomas puntas de los dedos, las cosas se meten en nuestra cara y se vierten en nuestros oídos. Esto es lo que Michel Serres admira tanto en la plasticidad de navegación de la generación móvil: la suavidad de sus gestos, simbolizada en la velocidad del pulgar, que pueden enviar actualizaciones en segundos, dominar la microconversación y captar el estado de ánimo de una tribu global en un instante.

Para mantenernos en el terreno francés de las referencias, las redes sociales como un aparato de «actuación activa» sexy y deportiva lo convierten en un vehículo perfecto para la literatura de la desesperación, personificada en (las políticas d)el cuerpo de Michel Houellebecq: «Nuestra civilización padece un agotamiento

vital», escribe en Ampliación del campo de batalla. «En el siglo de Luis XIV, cuando el apetito por la vida era grande, la cultura oficial enfatizaba la negación de los placeres y de la carne; recordaba con insistencia que la vida mundana solo ofrece satisfacciones imperfectas, que la única fuente verdadera de felicidad está en Dios. Un discurso así no se podría tolerar ahora. Necesitamos la aventura y el erotismo, porque necesitamos oírnos repetir que la vida es maravillosa y excitante».[10]

Hay una cualidad autoevidente en las redes sociales. Al deslizar y hacer tapping en las actualizaciones, los usuarios se rodean de una ilusión que se siente natural desde el primer momento. No hay una curva de aprendizaje ni un rito de paso pronunciados, no se necesita sangre, sudor ni lágrimas para penetrar en la jerarquía social. Desde el primer día la configuración de la red nos hace sentir como en casa. Es como si Messenger, WhatsApp, WeChat y Telegram siempre hubieran existido. Pero es precisamente esta familiaridad inmediata y sin esfuerzo lo que se convierte en la principal fuente de descontento en el camino. Ya no jugamos, como en los buenos viejos tiempos de Lamda MOO o Second Life. Intuitivamente sentimos que las redes sociales son un escenario de lucha donde mostramos nuestro «experiencialismo»[11], donde la jerarquía está dada, y los detalles de perfil como género, raza, edad y clase no son simplemente «datos» sino medidas decisivas en la escalera de la estratificación social.

La comunidad de redes sociales a la que nos deslizamos tan fácilmente (y que dejamos atrás en el momento en que cerramos sesión) puede abarcar un imaginario, pero no es falso. La plataforma no es un simulacro de lo social. Las redes sociales no «enmascaran» lo real. Ni su software ni su interfaz son irónicos, de múltiples capas o complejos. En este sentido, las redes sociales ya no son (o todavía no son) posmodernas. Las paradojas en el trabajo aquí no son lúdicas. Las aplicaciones no nos parecen absurdas, por no hablar de dadaístas. Son autoevidentes, funcionales, incluso algo aburridas. Lo que nos parece convincente no es la performatividad de las interfaces en sí mismas (lo que parece ser la característica de la realidad virtual, ahora en su segundo ciclo de sobreexpectación, 25 años después de su primera aparición). No, lo que nos atrae es lo social, el flujo interminable.

Las redes no son meramente lugares de competencia entre fuerzas sociales rivales. Este es un punto de vista demasiado idealizado. Si solo fuera así. Lo que falla particularmente en este punto de vista es la noción de «puesta en escena». Las plataformas no son escenarios; reúnen y sintetizan datos (multimedia), sí, pero lo que falta aquí es el elemento (curatorial) del trabajo humano. Es por eso que no hay medios en las redes sociales. Las plataformas operan debido a su software –procedimientos automatizados, algoritmos y filtros–, no a través de un gran equipo de editores y diseñadores. Su falta de empleados es su esencia, es lo que hace que los debates actuales sobre el racismo, el antisemitismo y el yihadismo en las redes sociales sean tan inútiles. Forzadas por los políticos, las plataformas de los medios sociales ahora emplean ejércitos de editores («limpiadores») para hacer el trabajo demasiado humano de monitorear y moderar, filtrando supuestas ideologías antiguas que se han negado a desaparecer (más sobre las plataformas en el capítulo 5).

Mientras que los dispositivos como los teléfonos inteligentes y las cámaras tienen una calidad fetiche (exagerada y, por tanto, en última instancia limitada), la red social no se registra con el mismo tipo de estado. El poder de las redes sociales se debe a su propia banalidad. La red se ha vuelto ecológica, comparable a la teoría de Sloterdijk de las esferas. Nos rodea como el aire. Es una Lebenswelt, una burbuja (filtro), una cúpula invisible comparable a la cosmovisión medieval y a imaginadas colonias de Marte. Todas las creencias antiguas se aplican y tienen su legitimidad, desde la cueva de Platón hasta la mónada cerrada de Leibniz. Elija una narrativa: se aplica a nuestra realidad en las redes sociales. Esto también cuenta para la perspectiva de la «ideología». La cosmología de hoy consiste en capas de aplicaciones de citas, portales de fútbol, foros de software, videojuegos y sitios de televisión como Netflix, todo ello unido a motores de búsqueda, sitios de noticias y redes sociales. Como en el caso del aire, demostrar la existencia de este entorno ubicuo será una tarea difícil. Pero una vez que la ideología revela su lado feo, la terapia funciona a través del inconsciente, las paradojas comienzan a desmoronarse y la ideología se desenreda.

De vuelta al año 2004, Wendy Chun se ocupaba del tema de las metáforas al tomar en serio al software como un nuevo tipo de

realismo social: «El software y la ideología encajan perfectamente entre sí porque ambos intentan mapear los efectos materiales de lo inmaterial y postular lo inmaterial a través de señales visibles. A través de este proceso, lo inmaterial emerge como una mercancía, como algo por derecho propio». Los detalles parecen menos interesantes de tratar: «los usuarios saben muy bien que sus carpetas y escritorios no son realmente carpetas y escritorios, pero los tratan como si lo fueran, refiriéndose a ellos como carpetas y como escritorios. Esta lógica es, según Slavoj Žižek, crucial para la ideología». Vale la pena señalar que la categoría de «amigos» en Facebook se ha convertido en una metáfora similar. Seguramente podemos decir lo mismo del newsfeed de Facebook o de manejar un canal de YouTube.

Entonces, ¿qué sucederá cuando la audiencia se vuelva demasiado para lidiar con ella? Más importante que deconstruir las apariencias superficiales, en palabras de Chun, es reconocer que «la ideología persiste en las acciones de uno en lugar de en las creencias de uno. La ilusión de la ideología no existe en el nivel del conocimiento, sino en el nivel del hacer». Aquí, la retórica de la «interactividad» confunde más de lo que revela. Los usuarios negocian con interfaces, cálculos y controles. Pero estas superficies ocultan por debajo la funcionalidad, lo que significa que nunca pueden «interactuar» de manera suficientemente directa como para entender. La economía del «Me gusta» «detrás» de nuestros dispositivos inteligentes es un ejemplo de redes sociales particularmente relevante. ¿Qué sucederá cuando revelemos que nunca hemos creído en nuestros propios «Me gusta»?, ¿cuando revelemos que nunca nos gustaron en primer lugar?

Evaluemos los bots y la economía del «Me gusta» por lo que son: características clave del capitalismo de plataforma que capturan valor a espaldas de los usuarios. Las redes sociales no son una cuestión de gusto o estilo de vida como en «una elección del consumidor», son nuestro modo tecnológico de lo social. En el siglo pasado, nunca habríamos considerado escribir cartas o hacer una llamada telefónica una cuestión de gustos. Eran «técnicas culturales», flujos masivos de intercambio simbólico. Poco después de su introducción, las redes sociales se transformaron de un servicio en línea promocionado en una infraestructura esencial,

apuntalando prácticas sociales equivalentes a escribir cartas, enviar telegramas y telefonear. Es precisamente en este cruce de «convertirse en infraestructura» donde (re) abrimos el archivo de la ideología.

1Una versión previa de este capítulo apareció en e-flux Journal #75, septiembre de 2016: https://www.e-flux.com/journal/75/67166/on-the-social-media-ideology/

2http://www.netimperative.com/2016/04/facebooks-context-collapse-massive-drop-personal-sharing/. Hay creciente evidencia de que las experiencias personales de primera mano ya no son compartidas por Juan y Juana Pérez. Nicolas Carr lo denomina «restauración de contexto»: «Cuando la gente empieza a apartarse de transmitir detalles íntimos sobre ellos mismos, es una señal de que están buscando reestablecer algunos límites en sus vidas sociales, reparar los muros que las redes sociales ha roto. […] Están virando su rol de actor al de productor o editor o agregador». http://www.roughtype.com/ 10 de abril del 2016.

3Sherry Turkle, Reclaiming Conversation [Reconquistando la conversación], Penguin Press, Nueva York, 2015.

4Charles Leadbeater, We-Think, Profile Books, Londres, 2008, pág. 1.

5Cuando los términos o síntomas se inflan, pierden su significado. Este también podría ser el caso de la adicción. Si sociedades enteras se vuelven adictas, el término pierde su capacidad para crear diferencias y es hora de buscar conceptos alternativos. Un concepto posible podría ser el término «pegajosidad». Julia Roberts sobre las redes sociales: «Es como una

especie de algodón de azúcar: se ve muy atractiva, y no puedes resistirte a entrar allí, y luego terminas con los dedos pegajosos, y duró un instante».

6Véase el anuncio para el lanzamiento de la plataforma Unlike Us, en julio de 2011: http://networkcultures.org/unlikeus/about/.

7Una variación del popular dibujo de Freud con una mujer desnuda dentro de su cabeza titulado «¿Qué hay en la mente de un hombre?», un póster que también decoró mi dormitorio adolescente en 1976-1977.

8Una referencia al famoso ensayo de Louis Althusser Ideología y Aparatos ideológicos de Estado (Notas de Investigación), aparecido por primera vez en La Pensée 151, junio de 1970.

9Todas las citas están tomadas de Wendy Chun, On Software, or the Persistence of Visual Knowledge, Grey Room 18, MIT Press (Cambridge), Invierno de 2004, págs. 26-51.

10Michel Houellebecq, Ampliación del campo de batalla, Anagrama, Barcelona, 1999, pág. 23.

11Término introducido por James Wallman en su libro Stuffocation, Living More With Less, Penguin Books, Londres, 2015.

3

La distracción y sus descontentos

«Don’t get high on your own supply». Ten Crack Commandments — El Otro como Distracción: Sartre sobre el Mindfulness (conferencia de la Open University) — «Ella nunca sintió que pertenecía a algún lado, excepto cuando estaba echada en su cama, pretendiendo ser otra persona». Rainbow Rowell — «Este contenido no está disponible para todos los publicistas». — «In my head i do everything right». Lorde — «Hace 15 años, Internet era un escape del mundo real. Ahora, el mundo real es un escape de Internet». Noah Smith — «No alimente a las plataformas». (camiseta) — «Mis palabras no importan y yo no importo, pero todo el mundo debería escucharme de todos modos». Pinterest — «Stop Liking, Start Licking» (publicidad de helado) — #AsíSeSienteLaAnsiedad — «Deja el vicio, hombre». W. Burroughs.

Las redes no son exactamente bóvedas de placer[1]. El descontento crece en torno a sus formas y causas: desde la presunta interferencia rusa en las elecciones presidenciales de Estados Unidos en 2016, hasta las declaraciones de Sean Parker, presidente fundador de Facebook, en las que admitía que el sitio dio a los usuarios un disparador rápido, expuesto bajo la denominación de «adicción por diseño». Parker dijo que «es un bucle de retroalimentación basado en la validación social… exactamente el tipo de cosa que se le habría ocurrido a un hacker como yo, porque estás explotando una vulnerabilidad en la psicología humana»[2]. Luego vino Justin Rosenstein, inventor del botón de «Me gusta» de Facebook, que compara a Snapchat con la heroína. O Leah Pearlman, miembro del mismo equipo, que admitió que su descontento con el botón de «Me gusta» y otros bucles de

retroalimentación adictivos había crecido[3]. O Chamath Palihapitiya, otro antiguo alto ejecutivo de Facebook, que afirmó que las redes sociales están desgarrando a la sociedad y que recomendaba a la gente «tomarse un descanso radical»[4]. En Anti-Social Media, Siva Vaidhyanathan escribe que Facebook nos engancha como una bolsa de patatas fritas: «Ofrece placeres frecuentes y banales. Rara vez involucra nuestras facultades críticas con la suerte de profundidad que demanda la articulación consciente de la experiencia. Podríamos conectarnos a Facebook en un momento de aburrimiento y levantar los ojos una hora después, preguntándonos dónde se fue esa hora y por qué la gastamos en una experiencia tan poco interesante y a la vez no desagradable»[5].

Tras leer artículos así en la prensa, ¿quién no se sentiría traicionado? La razón cínica se impone en tanto nos damos cuenta de los trucos jugados en nosotros. Las pantallas no son lo que parecen. Tan pronto como cualquier campaña de segmentación por comportamiento –el behavioral targeting – sale a la luz, nuestros prejuicios se confirman, en tanto que los efectos de tales campañas empiezan a desgastarse y los departamentos de marketing salen a la búsqueda de nuevas formas de administración de la percepción. ¿Cuándo van las redes sociales a desplazarse completamente hasta ocupar una etapa en la historia mundial? ¿No va a acabarse nunca? Esto lleva a la pregunta: ¿qué significa que nos hayamos vuelto conscientes de tal «distracción organizada»? Sabemos que estamos distraídos, y aun así continuamos siendo distraídos: esa es la distracción 2.0.

Un descontento similar se deja sentir en mi propio filtro burbuja al realizar crítica de las redes. ¿Qué hacer una vez que tomamos conciencia de que estamos arrinconados desde todos los lados y debemos llegar a un acuerdo con esta sumisión mental? ¿Cuál es el rol de la crítica y de las alternativas en tal situación desesperada de ubicuidad? Tomemos como ejemplo a los críticos de las criptodivisas, que deben haber experimentado la sensación de salir perdiendo respecto a la locura del bitcoin, sintiéndose incluidos en el mismo saco que un montón de tipos mediocres en Facebook. La depresión es una condición general, ya sea consciente o inconsciente. ¿Es Internet todo lo que hay? El descontento con la matriz cultural del siglo XXI inevitablemente se mueve desde el

rótulo de «tecnología» hacia una economía política de la sociedad en general. Ubiquemos nuestra incapacidad colectiva para cambiar la arquitectura de Internet a la luz de la más amplia «fatiga democrática» y el auge de autoritarismos populistas, como se discutía en la antología de 2017 El Gran Retroceso[6].

Pero también tengamos en cuenta que existe un lado oscuro en este comprensible gesto. Con frecuencia, los análisis críticos –de manera involuntaria– desembocan en juicios morales. ¿No deberíamos, en vez de ello, realizar la incómoda pregunta de por qué tantos fueron atraídos hacia el abismo de las redes sociales en primer lugar? ¿Es quizás por la «desorganización de la voluntad» de la que hablaba Eva Illouz en su estudio «Por qué duele el amor: una explicación sociológica»[7]? Los muchos que defendían la utilidad de Facebook, WhatsApp e Instagram, al mismo tiempo expresaron sentimientos encontrados sobre la vigilancia moral del CEO Mark Zuckerberg, encubriendo así una incapacidad –percibida de manera generalizada– para tomar decisiones de por vida. Esa situación es la que Illouz describe como una «ambivalencia impasible», una nueva arquitectura de la elección en la que las consideraciones racionales y emocionales se difuminan, causando una crisis de compromiso en la elección de parejas, un patrón que también vemos en el debate sobre las redes sociales. Quiero dejarlo, pero no puedo. Hay demasiado, pero es aburrido. Es útil, pero lo detesto. Si nos atrevemos a admitirlo, nuestras adicciones están inundadas de un vacío en la expectativa de nuestra vida desconectada del flujo.

La dopamina es la metáfora de nuestra época. El neurotransmisor representa los acelerados ciclos de alzas en nuestro humor antes de que terminemos colapsando. El flujo en las redes sociales varía desde arrebatos de expectativa a largos periodos de insensibilidad. La movilidad social está marcada por oscilaciones similares. La buena y mala suerte tropiezan entre ellas. La vida sigue su curso, hasta que repentinamente te encuentras a ti mismo en una trampa de «extorsión», con tu dispositivo secuestrado por ransomware, por algún tipo de programa malicioso. Pasamos de intensas experiencias de satisfacción basadas en el trabajo colectivo (si es que tenemos suerte) a largos periodos de incertidumbre laboral, repletos de aburrimiento. Nuestra interconectada vida es una historia de periodos de repentino crecimiento acelerado

seguidos de largos periodos de estancamiento en el que permanecer conectado no sirve ya a ningún propósito. Constantes empujones psicológicos nos mantienen enganchados. Como resultado, estamos muertos por dentro. Nos sentimos derrotados, abrumados, estresados, ansiosos, nerviosos, estúpidos, tontos, inútiles[8]. Los cambios de humor están programados: una subida constante de ánimo por las mañanas, seguida de una caída parabólica por las tardes.

Llamémosle hoovering social: somos aspirados de vuelta, motivados por sugerentes mejoras de las condiciones, que nunca se materializan. Las arquitecturas de las redes sociales nos encierran, legitimadas por el efecto de red que hace parecer que todo el mundo está involucrado en ellas (o al menos asumen que deberían estarlo). La certeza, experimentada hace una década, de que los usuarios se comportaban como enjambres, moviéndose juntos de manera libre de una plataforma a otra, se ha probado equivocada. Salirse de una plataforma parece obstinadamente fútil. Tenemos que saber el paradero de nuestros exnovios, los eventos en el calendario y los conflictos sociales entre viejas y nuevas tribus. Uno podría desagregar a una persona, de-suscribirse, cerrar sesión o bloquear a acosadores individuales, pero los trucos que te mantienen vinculado al sistema prevalecen en última instancia. Bloquear y eliminar son considerados un acto de amor con uno mismo, de otro modo enganchado. La sugerencia misma de dejar las redes sociales del todo está más allá de nuestra imaginación.

Nuestra incomodidad con «lo social» empieza a herir. Últimamente, la vida parece abrumadora. Permanecemos en silencio, pero volvemos antes de que pase demasiado tiempo. El hecho de que no haya salida o escape lleva a la ansiedad, al agotamiento extremo o a la depresión. En su Pequeña Filosofía de la abstinencia digital, el escritor neerlandés Hans Schnitzler da cuenta de los liberadores síntomas de la abstinencia que experimentan sus estudiantes de la Amsterdam Bildung Academy cuando descubren la mágica experiencia de caminar por el parque sin tener que tomar fotografías para Instagram[9]. Al mismo tiempo, escuchamos un creciente disgusto con las respuestas New Age que apelan a la «escuela de la Vida» frente a la sobrecarga digital. Los críticos de Internet dan voz a la indignación sobre el uso instrumental de la

ciencia del comportamiento, enfocada a manipular al usuario, solo para darse cuenta que sus preocupaciones terminan convertidas en recomendaciones de «détox digitales» en cursos de autocontrol. Nada más pasa después de las confesiones de MiDistracción al estilo Alcohólicos Anónimos. ¿Debería uno estar satisfecho con una reducción del 10 % del tiempo gastado en usar dispositivos tecnológicos? ¿Cuánto tiempo transcurre hasta que el efecto se agota?

¿También extrañas la tranquilizante sensación de estar envuelto en una manta para acabar con esa intranquilidad? El bienintencionado consejo de autoayuda se convierte en parte del problema, en tanto simplemente refleja la avalancha de aplicaciones destinadas a crear «una mejor versión de ti mismo»[10]. En vez de eso, debemos encontrar formas de politizar la situación. Un acercamiento desde el «capitalismo de plataforma» debería, en primer lugar, alejarse de cualquier solución basada en la metáfora de la adicción: los miles de millones online no están enfermos, ni tampoco soy un paciente[11]. El problema no es nuestra falta de fuerza de voluntad sino nuestra incapacidad colectiva para imponer un cambio.

Enfrentamos un retorno de la diferencia alto-bajo en la sociedad, con una elite offline que ha delegado su presencia online a sus asistentes personales, en contraste con el frenético 99 % que no puede ya más sobrevivir sin acceso online 24/7, luchando contra los largos viajes diarios al trabajo, el pluriempleo y las presiones sociales, haciendo malabares para lidiar con amigos, familiares y complejas relaciones sexuales –con ruido en todos los canales–. Otra tendencia regresiva es la del «giro televisual» de la experiencia en la web, debido al aumento de los vídeos online en todas las plataformas, la rehabilitación de canales de televisión clásicos en los dispositivos de Internet y el auge de servicios como Netflix. Un pensamiento de ducha –un shower thought – de Reddit lo pone de este modo: «Surfear en la web se ha vuelto como mirar televisión en los viejos tiempos, solo moviéndonos entre un puñado de sitios web buscando algo nuevo que esté puesto»[12]. Considerar a las redes sociales como una nueva televisión es parte de una erosión de largo plazo de la alguna vez celebrada cultura participativa, un desplazamiento de la interactividad a la interpasividad[13]. Este

mundo es masivo pero vacío. Lo que quedan son los rastros visibles de una rabia colectiva de aquellos que sí comentan. Leemos lo que los trolls tienen que decir, y desplazamos con un rápido movimiento de dedos la inmundicia verbal en ira.

Una de las consecuencias no intencionadas del uso de las redes sociales es la creciente reticencia a tener intercambios verbales directos. En una publicación en su blog –«Odio los teléfonos», James Fisher se queja acerca de la disfuncionalidad de los centros de teleoperadores y califica a toda la telecomunicación «sincrónica» como ineficiente: «La comunicación textual asincrónica es como todo el mundo se comunica a distancia hoy en día. Está aquí para quedarse»[14]. De acuerdo a Fisher, matar a los teléfonos es un gran mercado. Es parte de una revolución silenciosa. No hay rabia contra el teléfono y la forma más efectiva de sabotear el medio es ya no contestar llamadas. Durante una visita a un centro de formación profesional en medios en Ámsterdam, me explicaron que la escuela había introducido recientemente una clase de «comunicación» para nativos digitales, después de que una empresa se quejara de que los becarios eran incapaces de conversar por teléfono para hablar con los clientes. En la línea de los hallazgos de Sherry Turkle[15], el curso entrena a los estudiantes en cómo mantener una conversación por el teléfono y en la vida real.

Durante un diálogo, ya sea al teléfono o sentados uno junto a otro en un café, tomamos la ruta «hermenéutica» y extendemos la conversación. Ese es el arte de la interpretación, cuando nos complacemos en la exégesis de una situación, publicación o episodio. Es un paisaje semiótico expansivo, donde el significado no está atado al compromiso. Al contrario: se trata de evitar tomar decisiones, se trata de sondear en el mundo de lo posible. Nos perdemos en el tiempo mientras preguntamos, explicamos, interrumpimos y divagamos, tratando de adivinar el significado de los titubeos y gestos corporales de nuestro compañero. Esta experiencia extensiva es lo opuesto a la de la técnica de la comprensión, visibilizada en la condensada forma del meme. Estos mensajes visuales comprimen problemáticas complejas en una imagen, añadiendo una capa irónica, con el objetivo explícito de duplicar y propagar el mensaje que puede ser aprehendido en una milésima de segundo, antes de que pasemos el dedo por la pantalla

y rápidamente nos desplacemos a la próxima publicación. Los memes suplican que les demos like y hacen visible la distracción, como en el caso del meme del novio distraído[16].

«Por favor, acércate a mí, sorpréndeme». No importa cuán perfecta sea la tecnología, los intercambios rápidos y suaves continúan siendo la excepción en tanto tropezamos con la dura realidad del Otro. En el momento en que un mensaje de texto es enviado a alguien hay una expectativa por recibir uno de vuelta. Esta espera, también conocida como «textpectation» (en español, «text-pectativa»), es la experiencia prolongada y dolorosa de anticipar un mensaje de texto. El fantasma electrónico del otro nos acecha hasta que finalmente aparece en la pantalla[17]. «Cada vez que vibra mi teléfono móvil, espero que seas tú». Como Roland Barthes nota, «hacer esperar a alguien es la prerrogativa constante de todo poder». Siempre es acerca de uno mismo. «El otro, él, no espera nunca. A veces, quiero jugar al que no espera; intento ocuparme de otras cosas, llegar con retraso; pero siempre pierdo en este juego: cualquier cosa que haga, me encuentro desocupado, puntual, incluso adelantado. La fatal identidad del enamorado no es otra más que esta: yo soy el que espera».[18] Tras la excitación, durante los días oscuros, las redes sociales no llenan más el vacío. Durante los días sin amor uno se siente plano, como un fracaso, con poca emoción. Algunos se molestan con facilidad, mientras aumenta la ansiedad social. Cuando los estabilizadores del ánimo ya no funcionan y ya no te vistes durante el día, sabes que has sido aspirado de vuelta.

Hacer swipe con los dedos ayuda a trasladar la mente a otro lado. Revisar el smartphone es la forma actual del soñar despierto. Ignorantes de nuestra propia breve ausencia, disfrutamos la sensación de estar remotamente presentes. Uno recuerda cómo era sentir. Mientras revisamos las actualizaciones en los estados de Facebook, divagamos en nuestra mente, el movimiento se revierte y sin darnos cuenta el Otro entra en nuestro mundo. Al sacar nuestros celulares en busca de disparadores rápidos, la ansiedad no se va. Como el soñar despierto, las conexiones a las redes sociales pueden ser descritas como «un distanciamiento de corto plazo de lo inmediatamente circundante durante el cual el contacto con la realidad se difumina»[19]. Pero la segunda parte de esta definición de Wikipedia no se ajusta. ¿Pretendemos ser alguien más cuando

deslizamos mensajes en el ascensor? Esos vistazos rápidos en las redes sociales pueden ser un escape de la realidad presente, pero ¿podemos decir que se hacen para replegarse en una fantasía? Difícilmente. Echamos una ojeada a las actualizaciones y a la bandeja de entrada por la misma razón por la que soñamos despiertos: para eliminar el aburrimiento.

¿Deberíamos, con Freud, entender el uso de las redes sociales como una expresión de los instintos reprimidos? ¿O, al contrario, hay que leer a las redes sociales como flujos de signos digitales que provienen de los dispersos miembros de la tribu? ¿Está la psique en necesidad de re-ensamblar lazos sociales cercanos con el objetivo de restaurar un sentido de parentesco en una era de redes débilmente desplegadas? ¿Podemos describir la versión online de lo social como una «revisión secundaria»[20], una forma de procesar todos los procesos complejos de nuestras ocupadas vidas diarias? Lo que conseguiríamos con esto es superar lo que Nathan Jurgenson describió como «dualismo digital»: lo real y lo virtual no son esferas separadas, sino una experiencia altamente integrada e híbrida. ¿Podemos leer el uso extensivo de redes sociales en cafés, en las calles, en trenes, en la cocina y en la cama, como formas alteradas de conciencia, esta vez alimentadas por el mundo exterior? Demandamos estar en otra parte. En contra de los llamamientos generalizados en favor de mayor presencia física o espiritual, una perspectiva así de las redes sociales recontextualizaría la obsesión masiva como una invasión de «otras partes», una telepresencia en una esfera exterior invisible que también podríamos llamar «tecno-telepatía».

Admitamos la envidia: otros tienen experiencias gratificantes de las que estamos ausentes. Este es el FOMO: Fear Of Missing Out, que desemboca en un constante deseo por vincularse con otros o con el mundo. Este sentimiento de celos es el lado sombrío del deseo de ser la tribu, estar en la fiesta, pecho a pecho. Ellos bailan y toman, mientras uno está allí afuera, por su cuenta. Hay además otro aspecto: el voyeurismo online, la forma fría y desapegada de la cultura de la vigilancia efectuada por pares que cuidadosamente evita la interacción directa. Online, observamos y somos observados. Abrumados por un falso sentido de familiaridad con el Otro, rápidamente nos aburrimos y sentimos la urgencia de pasar a

otra cosa. Aunque todavía conscientes de nuestro deber histórico de contribuir, subir archivos y comentar, la realidad es diferente. Hemos vuelto a las agencias de noticias e influencers profesionales: solo unos pocos saben cómo sacarle provecho a la atención.

Cuando las aplicaciones ya no son nuevas, se vuelven un hábito. Este es el momento en el que geeks, activistas y artistas desaparecen de la escena y su lugar es tomado por padres, psicólogos, analistas de datos y expertos en marketing. En Updating to Remain the Same, Wendy Chun argumenta que «las redes importan más cuando parecen no importar en absoluto, esto es, cuando se desplazan de lo nuevo a lo habitual»[21]. Chun describe los hábitos como cosas extrañas y contradictorias, a las vez inflexibles y creativas. El hábito permite la estabilidad en un universo en el que el cambio es fundamental. Su naturaleza repetitiva no es vista como algo malo. «El hábito, a diferencia del instinto, se aprende, se cultiva: es evidencia de cultura en el más fuerte de los mundos».[22] Según Chun, el hábito es un enfoque oportuno en tanto «el neoliberalismo enfatiza el empoderamiento y el voluntarismo»[23]. Su política de privatización destruye la esfera privada, lo que resulta en que a los usuarios de Internet se les dé vuelta de dentro hacia fuera y se los enmarque como sujetos privados expuestos en público.

Cualquiera que sea su denominación, «las redes habituales» capitalizan el deseo de antiexperiencia, compartiendo información dentro del propio filtro-burbuja de uno mismo (lo que Chun describe con el término de «homofilia»). Desacopladas del factor de la novedad radical del Otro, las redes sociales sostienen el deseo de algo diferente. Esto también se reproduce en el nivel interpersonal. En su ensayo Anaestheic Ideology, Mark Greif nota una crisis en la experiencia: «La experiencia se vuelve perforante, estridente, intrusiva. Ya no es un premio, a pesar de ser la meta que todos buscan. Es un azote. Todo lo que deseas es algo para reducir la sensación»[24]. Empezamos a sentirnos desvinculados en tanto los amigos se vuelven emocionalmente sobre-demandantes, y valoramos nuestro propio mecanismo de defensa como más bien positivo. Una vez que nos ha dejado de importar, y el melodrama se ha desvanecido, le echamos un vistazo, luego un like y medio segundo después solo pasamos el dedo y lo apartamos. La ansiedad

social se agota y se achata en un ánimo de indiferencia, en el que el mundo todavía fluye, pero con atributos de letargo. Cuando el mundo se vacía de significado, estamos más que listos para delegar las experiencias en amigos. Sin rencores. En tanto la distancia crece, los celos se disipan en el fondo.

El crítico de tecnología neerlandés Tijmen Schep creó un sitio web para investigar en profundidad el término «enfriamiento social»[25] –que trata de capturar los efectos a largo plazo de vivir dentro de una economía de la reputación–. El enfriamiento describe la simple observación de que, si uno está siendo mirado, su comportamiento cambia. «La gente se ha empezado a dar cuenta que su "reputación digital" podría limitar sus oportunidades». Esto lleva a una cultura de conformidad, aversión al riesgo y rigidez social. La resistencia a esta lógica tendrá activamente que buscar el desmantelamiento de los algoritmos y la criminalización de la recopilación de datos. Solo si los servicios de análisis de datos ya no son accesibles habrá una oportunidad de un «olvido» colectivo de estas técnicas culturales y sus temibles consecuencias a largo plazo. Su conclusión: «Los datos no son el nuevo oro, son el nuevo petróleo, y están dañando el medio ambiente social». Un reciente Manifiesto por la Prevención de los Datos argumenta en líneas similares: no basta con «proteger la privacidad» a través de la regulación. Debemos prevenir la producción y la captura de datos en primer lugar[26]. Para Tijmen Schep la privacidad implica el derecho de ser imperfecto. Necesitamos diseñar una libertad que activamente socave las presiones tecnológicas por llevar una vida predecible. Si esto no pasa, podríamos encontrarnos a nosotros mismos viviendo bajo un régimen de crédito social. Bienvenidos a la Sociedad de la Sentencia Previa, una en la que la prevención de la desviación ya ha sido internalizada.

¿Recuerdan Her? En este filme de 2013, el personaje masculino que atraviesa la crisis de la mediana edad se enamora de su sistema de Inteligencia Artificial, llamada Samantha. Lo que es sorprendente no es la presunta brillantez computacional del personaje femenino artificial, o la lucidez de tener sexo telefónico con robots, sino la conformidad introvertida que viene con la aceptación masiva de amistades con sistemas de Inteligencia Artificial personalizados. Una vez que la atención en masa ha virado hacia dentro y se ha

vuelto rutina, ¿por qué molestarse con la apariencia de uno mismo? Esta no es exactamente la tendencia que vemos en la cultura de las redes sociales. El filme es a la vez una advertencia moral contra la soledad narcisista y una historia confortante y «conmovedora» sobre máquinas que nos ayudan en el difícil pasaje de una relación a otra. Lo que sorprende son las ropas uniformizadas, burdas y raras que todo el mundo lleva. El director, Spike Jonze, señala: «¿Alguna vez has usado pantalones de talle alto? Cuando hacíamos las pruebas de vestuario, me los probé y fue como "¡Oh, qué cómodos!". Era como si estuvieses siendo abrazado». La moda de los años cuarenta, elegante y atemporal, nos hace sentir cómodos y familiares. «Cuando añades cosas que no son de esta era, acabas notándolo y se vuelve realmente una distracción», admite el diseñador de vestuario del filme. Todo el mundo carga con grandes y torpes bolsos. En el escenario retrofuturista de Her nos hemos conformado con una vida uniformada y apartada de la diversidad. De manera similar al uso actual de las redes sociales, no podemos decir que los sujetos de Her están ausentes de la realidad. La «interioridad artificial» que habitan, estando estructuralmente desatentos a las cosas de afuera, los escuda del contacto con el exterior, de forma similar a los vestidos de Hello Kitty que han dominado las calles de Asia metropolitana durante décadas. Es su compromiso positivo el que le da a Her el sabor distópico.

En su libro Distributed Attention, a Media History of Distraction, la teórica de medios alemana Petra Loeffler[27] nos proporciona un cambio de perspectiva relevante en este contexto. Remontándose a los escritos de Walter Benjamin y Siegfried Krakauer, Loeffler muestra que la distracción fue una vez vista como un derecho reclamado por los tempranos movimientos obreros. El repetitivo trabajo en la fábrica tenía que ser compensado con entretenimiento. La demanda de tiempo de ocio se sostenía en tecnologías como las del panorama, la exhibición mundial, el caleidoscopio, el estereoscopio y el cine –una cultura metropolitana encarnada en la figura del fisgón–. Debido al auge de las tecnologías de medios tras la Segunda Guerra Mundial, esta actitud cambió lentamente y se impuso la fase de «desorientación» (como señalara Bernard Stiegler)[28]. En tanto hemos desconectado la distracción del entretenimiento ya no podemos ver el smartphone como un juguete necesario en la reproducción de la fuerza de

trabajo[29]. ¿A qué precio? En vez de controlar el soñar despierto digital, debemos apostar al caballo llamado aburrimiento. En algún punto, Silicon Valley perderá su guerra por la atención y su economía impulsada por la publicidad tropezará inevitablemente. Aún no estamos allí. Sus estrategias de reajuste del comportamiento y sorpresa todavía funcionan.

Fascinante Facebook. El movimiento de retracción en el tiempo de Loeffler podría ayudar a liberarnos de la moral que rodea el discurso de la distracción y preguntarnos exactamente qué nos está atrayendo más y más profundo a estas redes. Como Roland Barthes hizo respecto a la fotografía[30], investiguemos cuál es el «punctum» en las redes sociales. ¿Cómo identificar y luego analizar los sorprendentes elementos que hieren y atacan, que resaltan, ese raro detalle que los ojos buscan? Eso es la posibilidad de libertad y liberación de una estimulación orquestada, la información poco común que nos sacará de nuestra rutina. Lo que deseamos es la nueva ola de disrupciones, a la vez que nos sentimos incapaces de interrumpir nuestro propio comportamiento. Estamos encerrados en una situación que hace imposible perturbar a los perturbadores.

Mientras el descontento con el discurso de la distracción se propaga, existe una revuelta creciente contra la sugerencia de que todo es problema nuestro. Consideremos a Catherine Labiran, que ya no desea que autocuidado sea un sinónimo de «mimos», reconociendo que «se cansó de conversaciones sobre el autocuidado que solamente se vinculaban a alguna forma de meditación»[31]. De acuerdo con la filósofa de medios neerlandesa Miriam Rasch, con quien he tenido el privilegio de trabajar en el Institute of Network Cultures, la terapia de détox digital solo lucha contra los síntomas. «Pasa por alto las causas de la distracción perpetua, la falta de concentración y los agotamientos extremos. Salir al bosque sin un teléfono para aliviar el estrés no te ayudará a largo plazo. Es como la zanahoria puesta frente al burro: algo que te permite continuar presuntamente fuera del libre albedrío, mientras en realidad es una función de lo que Byung-Chul Han llamó psicopolítica, el siguiente paso tras la biopolítica de Foucault. Esto implica que la psique en sí misma está sujeta a mecanismos de control, que según Han siguen reglas neoliberales. La autodisciplina del «exígete», de la que el détox digital es un ejemplo, es una de muchas estrategias del

mercado para entrar a la psique, con el fin de incrementar la eficiencia, la productividad y la ganancia». Según Rasch, la distracción es el primer paso en este proceso: «Una vez que la distracción ha crecido de manera tan desproporcionada que empezamos a protestar contra ella, el détox digital y otras estrategias disciplinarias son propuestas como un segundo paso, mientras en paralelo las corporaciones de asistencia hacen más dinero».

Miriam Rasch no está dispuesta a rendirse con Internet. «Fuera de los “síntomas” negativos, todavía ofrece muchos beneficios, tales como placer, amistad, cortejo, conocimiento y trabajo. Necesitamos de una nueva forma de hacer frente a la distracción, una que beneficie la era “posdigital”. Una forma que reconozca que Internet no se va a ir –y no queremos que se vaya, tampoco. Exijo una estrategia que no solo se aleje de los beneficios y se retraiga a la meditación y mindfulness sino que confronte la condición de manera directa, se la aguante, se revuelque en ella, y aun así prospere».

¿Sería posible politizar nuestras propias distracciones?, se pregunta Miriam Rasch. «Debemos dejar de ser perseguidos por las cosas que nos distraen. ¿Qué diantres llama mi atención? Escucha lo que plazca a tus oídos. Enfatizaría el “mi” en “mi atención”. Sé consciente de la atención: es lo que las compañías de medios buscan, y al buscarlo, lo destruyen. No me importa si es online u offline –las dos ya son difícilmente distinguibles–, me importa si me importa, y me importan muchas cosas».

Michael Dieter, de la Universidad de Warwick, no está de acuerdo y advierte que es demasiado fácil condenar el retraimiento del détox digital como solo una treta neoliberal. Haciéndose eco del You Have to Change your Life de Peter Sloterdijk, afirma que «las reacciones a desconexiones temporales incluso son con frecuencia bastante extremas. El retraimiento al menos resalta una necesidad de prácticas colectivas y cambio en el ambiente de uso; no estoy seguro de que debiéramos confiar solo en nuestros intereses individuales para luchar contra las distracciones. ¿Por qué no acercarse a las cosas con una mentalidad más experimental? No somos buenos reconociendo la potencial impureza de tales

ejercicios. Respecto a ello, en efecto, lo posdigital podría ser un concepto útil. El détox puro es una empresa arriesgada, como afirman los expertos médicos: puede fortalecer los impulsos o hábitos que buscamos eliminar. Las experiencias con redes híbridas, formas diversificadas e interdisciplinarias de entrenamiento y métodos más-que-digitales son algunos caminos a seguir, junto con la voluntad de experimentar la crisis como un momento de claridad»[32].

La elite global no puede decidirse sobre la «epidemia de la distracción», una confusión con implicaciones profundas en los estándares educacionales y enfoques pedagógicos. Quienes mandan exigen un conjunto de habilidades digitales y al mismo tiempo habilidades de lectura profunda, fantaseando con medidas totalitarias para lograrlo. Su interés no es traer a la vida al usuario vacío. No solamente estamos hablando de dudas racionalizadas como problemas éticos; la problemática de la atención va al núcleo de cómo la economía global está siendo configurada. Por un lado, investigaciones –una tras otra– tratan de remarcar que una vez que ya no haya acceso a las redes sociales durante las horas de trabajo habrá un aumento considerable de la productividad. Por otro, un número creciente de negocios se benefician precisamente de los límites borrosos entre el trabajo y la vida privada, al estar disponible las 24 horas del día los 7 días de la semana, en condiciones precarias que hacen del acceso permanente un prerrequisito, y estar offline un asunto potencialmente peligroso. Para ponerlo en palabras de Stiegler: la aplicación que nos engancha también nos liberará[33]. ¿Debería la temprana demanda de «acceso para todos» simplemente ser replicada con el «derecho a la desconexión»? ¿Podemos movernos más allá de esa dicotomía?[34] Las redes sociales existentes carecen de arrogancia, estilo y enigma. Es su mentalidad mezquina, deshonesta y de hacer las cosas a nuestras espaldas la que tiene que ser atacada. Para superar el inevitable romanticismo offline, podríamos preguntarnos: ¿cuál es la información vital[35] para nosotros? ¿Cómo puede llegar a nosotros de manera independiente, a través de varios filtros y en qué medida aceptamos demoras incorporadas? ¿Puede la información vital hacer un «air gap» y llegar a nosotros, incluso cuando no estamos presentes en las redes?[36] ¿Cómo podemos organizar nuestra vida social de tal modo? Offline u online, lo que cuenta es cómo

escapamos de una vida calculada, juntos. Fue divertido mientras duró, pero ya es hora de superarlo.

1Por primera vez publicado en alemán (traducido por Andreas Kallfelz) en Lettre International, 120, 2018. Una versión más corta en inglés fue publicada por Eurozine: https://www.eurozine.com/distraction-and-its-discontents/. La versión completa, editada por Ed Graham, puede encontrarse aquí: http://networkcultures.org/geert/2018/03/27/distraction/

2https://www.axios.com/sean-parker-unloads-on-facebook-2508036343.html.

3https://www.theguardian.com/technology/2017/oct/05/smartphone-addiction-silicon-valley-dystopia.

4https://www.theverge.com/2017/12/11/16761016/former-facebook-exec-ripping-apart-society.

5Siva Vaidhyanathan, Anti-Social Media, Oxford University Press, Nueva York, 2018, pág. 35.

6Heinrich Geiselberger, El Gran Retroceso, Seix Barral, Madrid, 2017. (Originalmente, en alemán, publicado por Suhrkamp Verlag, 2017). El término «fatiga democrática» es el título del ensayo inicial, por Arjun Appadurai. El término «gran retroceso» hace referencia a la creciente disparidad en el ingreso en Occidente desde los años ochenta. Esta antología fue una iniciativa del editor de Suhrkamp Heinrich Geiselberger, que trataba de idear una respuesta internacional a Donald Trump, el Brexit y el auge de los

populismos de derecha en Europa. El libro fue traducido a 14 idiomas.

7Eva Illouz, Por qué duele el amor: una explicación sociológica, Katz, Buenos Aires, 2012, pág. 132.

8https://www.news.com.au/technology/online/social/leaked-document-reveals-facebook-conducted-research-to-target-emotionally-vulnerable-and-insecure-youth

9Hans Schnitzler, Kleine filosofie van de digitale onthouding, De Bezige Bij, Ámsterdam, 2017.

10Título de una «feria tecnológica» en Seúl: http://www.artsonje.org/en/abetterversionofyou/.

11Un ejemplo desde el mundo de las artes sería la exhibición «Todos somos adictos ahora» en Furtherfield, Londres: https://www.furtherfield.org/are-we-all-addicts-now/.

12https://www.reddit.com/r/Showerthoughts/comments/7dki8w/surfing_the_web_has_become_like_watching_tv_back/.

13Uso aquí el concepto de interpasividad en un sentido de medios tecnológicos, un poco diferente a Robert Pfaller, que definió el término como «goce delegado» y «huir del placer». En mi definición, la interpasividad expresa el movimiento dialéctico de ida

y vuelta, después del giro visual de la Web. En términos cronológicos, el modo de ver, navegar y desplazarse basado en la recomendación por algoritmos, encapsulado dentro de la ecología de las redes sociales, puede ser visto como un sucesor del consumo pasivo de canales limitados en la posguerra, seguido del modo de ver comprometido durante la era del cable y la televisión por satélite (como teorizaron los estudios culturales) y el empoderamiento de la interactividad del usuario durante los años 90 (la nueva era de los medios). Ver: Robert Pfaller, «On the Pleasure Principle in Culture», en Illusions Without Owners, Verso Books. Londres / Nueva York, 2014, pág. 18.

14https://jameshfisher.com/2017/11/08/i-hate-telephones.

15Sherry Turkle, Reclaiming Conversation, The Power of Talk in a Digital Age, Penguin Press, Londres / Nueva York, 2015.

16http://knowyourmeme.com/memes/distracted-boyfriend.

17Ver también el tema relacionado sobre las «confirmaciones de lectura» https://www.dailydot.com/irl/swipe-this-read-receipts/.

18Roland Barthes, Fragmentos de un discurso amoroso, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, pág. 139.

19https://en.wikipedia.org/wiki/Daydream.

20Freud llama a la función del soñar despierto una revisión

secundaria, dándo a los motivos una cohesión narrativa. Así el sueño obtiene un significado comprensible. Véase Sigmund Freud, The Interpretation of Dreams, Barnes and Noble Books, Nueva York, 1994, pág. 155.

21Wendy Chun, Updating to Remain the Same, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 2017, pág. 1.

22Ibid., pág. 6.

23Ibid., pág. 12.

24Mark Greif, Against Everything, On Dishonest Times, Verso Books, Londres/Nueva York, 2016, pág. 225.

25http://www.enfriamientosocial.com/

26El Manifiesto por la Prevención de los Datos por los Pluming Birds: http://data-prevention.net/.

27Petra Löffler, Verteilte Aufmerksamkeit, Eine Mediengeschichte der Zerstreuung, Diaphanes, Zúrich-Berlín, 2014. Un resumen del libro y una entrevista realizada por mí a la autora pueden encontrarse aquí, en inglés: https://necsus-ejms.org/the-aesthetics-of-dispersed-attention-an-interview-with-german-media-theorist-petra-loffler/.

28El subtítulo del Technics and Time, 2 de Bernard Stiegler es «Disorientation», Stanford University Press, Stanford, 2009. En este libro, Stiegler apunta al doble movimiento en juego aquí: la desorientación a la vez como una pérdida de dirección y como una pérdida de «Oriente», el espacio imaginario de la otredad (pág. 65).

29Rob Horning: «La distracción ya no es una mitigación del tedio, sino un metrónomo»: https://thenewinquiry.com/blog/ordinary-boredom/.

30Roland Barthes, Camera Lucida, Paidos, Barcelona, 1990, pág.63.

31http://www.forharriet.com/2017/09/self-care-after-incense-burns-out.html.

32Intercambio de emails, 12 de diciembre de 2017.

33En términos de Gerald Moore: «La misma droga que, cuando es consumida en un ambiente tóxico, nos embarra en toxicidad, puede en diferentes circunstancias permitirnos proyectar visiones de transformación del ambiente. De allí se sigue que la clave para la terapia, de seguro, es construir fármacos que faciliten y no que inhiban la construcción de alternativas». Citado de: http://pharmakon.fr/wordpress/on-the-pharmacology-of-the-dopamine-system-fetish-and-sacrifice-in-an-%e2%80%98addictogenic-society%e2%80%99-gerald-moore/.

34Revisar la entrevista con Pepita Hesselberth: http://blogs.cim.warwick.ac.uk/outofdata/2017/06/01/on-

disconnection/.

35El término «información vital» ha sido definido en el contexto del Seropositive Ball de 1990 y fue elaborado luego por la directora científica de la Ciudad de Ámsterdam Caroline Nevejan. «Por “vital” me refiero a información que sostenga a un individuo en sus circunstancias específicas. […] Para que la información sea vital tiene que hacer referencia a nuestra presencia natural física o socialmente. La presencia mediada, que genera la información vital, tendrá también en última instancia este efecto. […] Es información que importa desde la perspectiva del receptor». Caroline Nevejan, Presence and the Design of Trust (University of Amsterdam PhD), 2007, págs. 174-176. URL: http://www.being-here.net/page/375/vital-information.

36Caroline Nevejan, directora científica de la Ciudad de Ámsterdam, me escribió: «El otro día, no me dijeron que una persona en nuestro vecindario había fallecido. Fue anunciado en Facebook, que no reviso, por lo que me perdí ir al funeral. Quisiera haber sabido, alguien podría haberme llamado. Empero, cuando se me confronta con la opción de engancharme con Facebook y sus similares, elijo no hacerlo y aceptar que me perderé de cosas. Si alguna vez necesito las redes sociales para obtener mi información vital, me engancharé. Mientras más tiempo pueda posponerlo, mejor: acepto el daño colateral que causa mi no participación» (email, 11 de diciembre de 2017).

4

Tristes por diseño

«Las lágrimas solitarias no se desperdician». René Char — «Soñé con el autocorrector la noche pasada». Darcie Wilder — «Lo personal es impersonal». Mark Fisher — Orador motivacional: «Dale swipe a la izquierda y supéralo». — «Soy fácil, pero estoy demasiado ocupada para ti». (camiseta) — «Why don't you just meet me in the middle? I am losing my mind just a little». Zedd, Maren Morris, Grey — «Al desvanecerse el espíritu, la forma aparece». Charles Bukowski — «I don't care, I love it». Icona Pop — «Porcentaje de los pasajeros en el metro de Shanghái mirando a sus teléfonos: 100 %» Kevin Kelly — «Cuando te han ignorado por suficiente tiempo, chequeas las "últimas conexiones" de la gente para asegurarte de que no han muerto». Addie Wagenknecht — «No me siento con ánimos como para escribir lo que he escrito, tampoco para borrarlo». Kierkegaard — «El propósito mismo de la vida es buscar la felicidad». Dalai Lama.

Intente soñar, si puede, con una aplicación de luto. El móvil se ha acercado peligrosamente a nuestro núcleo psíquico, hasta el punto en que los dos ya no pueden separarse. Si mi teléfono pudiera llorar suavemente. El concepto de las «extensiones de hombre» de McLuhan ha implosionado directamente en el yo agotado[1]. Las redes sociales y la psique se han fusionado, convirtiendo la vida diaria en una «realidad social» que, al igual que la realidad virtual y artificial, está rebasando nuestra percepción del mundo y sus habitantes. La realidad social es un híbrido corporativo entre los medios portátiles y la estructura psíquica del usuario. Es una forma distribuida de clasificación social que ya no se puede reducir a los intereses de las plataformas estatales y corporativas. Como sujetos

en línea, nosotros también estamos ya implícitos, demasiado involucrados. La realidad social funciona al modo peer-to-peer, entre pares. Todo se trata de ti y de tu perfil. Los gustos y seguidores definen tu estado social. Pero ¿qué sucede cuando ya nada puede motivarte, cuando todas las técnicas de auto-optimización fallan y comienzas a evitar cuidadosamente estas formas de análisis emocional? Comparado con otros, tu clasificación es baja, y esto te pone triste.

En Diez argumentos para eliminar sus cuentas de redes sociales en este momento, Jaron Lanier pregunta: «¿Por qué tantos tuits famosos terminan con la palabra "triste"?»[2]. Lanier asocia la palabra con una falta de conexión real. «¿Por qué las personas deben aceptar la manipulación por parte de un tercero como el precio de una conexión?» Según Lanier, la tristeza aparece en respuesta a «estándares excesivos de belleza o estatus social o vulnerabilidad a los trolls». Google y Facebook saben cómo utilizar emociones negativas más fácilmente, lo que lleva al nuevo objetivo del sistema general: encontrar formas personalizadas para hacerte sentir mal. No hay una sola manera de hacer infeliz a todos. La tristeza te será hecha a medida. Lanier notó que ciertos diseños en línea le hacían infeliz porque las redes sociales lo colocaban en una posición subordinada. «Es estructuralmente humillante. Ser adicto y manipulado me hace sentir mal… Había un hueco extraño y desconocido en mí después de una sesión. Una inseguridad, un sentimiento de no lograr la nota, un miedo al rechazo, procedente de la nada».

Lanier descubrió a su «troll interno», un troll producido por lo que él llama la tecnología de amplificación de imbéciles: «Realmente no me gusta cuando una multitud me juzga casualmente, o cuando un algoritmo estúpido tiene poder sobre mí. No me gusta cuando un programa cuenta si tengo más o menos amigos que otras personas». Se niega a ser clasificado y concluye que «la incapacidad de forjar un espacio en el que inventarse sin un juicio constante; eso es lo que me hace infeliz». Una referencia similar la encontramos en Radical Technologies de Adam Greenfield, donde apunta que «parece extraño afirmar que cualquier cosa tan amplia como una clase de tecnologías podría tener un tenor emocional, pero el Internet de las cosas sí lo tiene. Ese tenor

es la tristeza… una melancolía que se desdobla en olas y láminas. El entero pretexto del que depende es un medio de atención continuamente destrozada, de conciencia sobrecargada y de brechas entre personas relentecidas con sensores, APIs y scripts». Es una vida «rescatada de trabajos de mierda, horarios sobrecargados y largos desplazamientos, de intimidad sofocada por el agotamiento y la incapacidad o falta de voluntad de estar emocionalmente presente»[3].

Por supuesto que la tristeza ya existía antes de las redes sociales. E incluso cuando el teléfono inteligente está fuera del alcance, uno puede sentirse deprimido. Salgamos del carrusel determinista que, con demasiada rapidez, gira desde la alienación capitalista y los desastrosos estados mentales hasta culpar a Silicon Valley por su miseria. Incluso la tristeza tecnológica es un estilo, aunque uno frío. El dolor, no importa lo breve que sea, es real. Esto es lo que sucede cuando ya no podemos distinguir entre teléfono y sociedad. Si no podemos cambiar libremente nuestro perfil y nos sentimos demasiado débiles para eliminar la aplicación, estamos condenados a verificar febrilmente las actualizaciones durante los breves momentos intermedios de nuestras vidas ocupadas. En una fracción de segundo, la máquina en tiempo real nos ha teletransportado fuera de nuestra situación actual y a otro campo de juego lleno de mini informes que debemos investigar rápidamente.

Las redes sociales omnipresentes ponen un reclamo en nuestro tiempo transcurrido, en nuestras vidas fracturadas. Todos estamos tristes a nuestra manera[4]. Como ya no hay momentos de treguas ni de calma, el resultado es la fatiga, el agotamiento y la pérdida de energía. Nos estamos obsesionando con esperar. ¿Cuánto tiempo has sido olvidado por tus seres queridos? El tiempo, medido meticulosamente en cada aplicación, nos lo dice directamente a la cara. Cronos duele. ¿Debo publicar algo para llamar la atención y mostrar que todavía estoy aquí? Ya nadie me quiere. A medida que los mensajes aleatorios se siguen acumulando implacablemente, no hay forma de detenerlos, de tomarse un momento y pensar todo el proceso[5].

Delacroix declaró una vez que cada día que no se nota es como un día que no existe. La escritura de diarios solía cumplir esa tarea.

Los elementos de la cultura temprana del blog intentaron actualizar el formulario del diario para el reino online, pero ese momento ha pasado ya. A diferencia de las entradas de blog de la era de la Web 2.0, las redes sociales han superado la etapa de resumen del diario en un intento desesperado de mantenerse al día con el régimen en tiempo real. Las Historias de Instagram, por ejemplo, devuelven la nostalgia de una cadena de eventos en desarrollo, y luego desaparecen al final del día, como un acto de venganza, una sátira de sentimientos antiguos pasados. El almacenamiento hará que el dolor sea permanente. Mejor olvídalo y sigue adelante.

Es fácil contrastar el ritmo implacable entre el teléfono y la vida con la forma en que los antropólogos describen la metamorfosis. La iniciación y el ritual son eventos lentos que requieren tiempo, instigados por períodos de soledad voluntaria. El perpetuo ahora que define la condición smart es todo menos una prueba de resistencia. Al navegar a través de las actualizaciones, estamos alcanzando el tiempo de la máquina, al menos hasta que colapsamos por el peso de la fatiga de la participación. Los ciclos de vida orgánicos se cortocircuitan y aceleran hasta un punto en el que la vida personal de miles de millones finalmente ha alcanzado a la cibernética. Es tiempo de ir a un ritmo suave, despacito.

En el contexto online, la tristeza aparece como un breve momento de indecisión, un destello que abre la posibilidad de una reflexión. La frecuentemente usada etiqueta de «triste» es un vehículo, un atractivo extraño para entrar en el desastre líquido llamado redes sociales. La tristeza es un recipiente. Todas y cada una de las situaciones pueden ser calificadas como «tristes». A través de esta forma leve de sufrimiento, entramos en el blues de estar en el mundo. Cuando algo es triste, las cosas a su alrededor se vuelven grises. Confías en la máquina porque sientes que la controlas. Quieres ir de cero a héroe. Pero entonces tu apuntalado ego implosiona y el fracaso de la autoestima vuelve a ser evidente. El precio del autocontrol en una era de gratificación instantánea es alto. Anhelamos rebelarnos contra el inquieto zombie dentro de nosotros, pero no sabemos cómo. Nuestra armadura psíquica es delgada y está erosionada desde dentro, abierta a «modificaciones de comportamiento». La tristeza surge en el momento en que estamos agotados por el mundo en línea[6]. Después de otra sesión en

la aplicación en la que no pudimos concretar una cita, compramos un boleto e hicimos una rápida ronda de vídeos, el estado de ánimo posdopamina nos golpea fuerte. La mera actividad y la autoimportancia del mundo nos hacen sentir desdichados. Después de sumergirnos en la red, estamos agotados y nos sentimos socialmente torpes. El dedo que desliza está cansado y tenemos que parar.

La tristeza expresa la creciente brecha entre la autorrepresentación de un percibido estado social y la precaria realidad factual. La caída temporal, descrita aquí bajo el nombre de código «tristeza», puede entenderse mejor como un fenómeno espejo de la máquina de autopromoción que construye los enlaces para nosotros. El estado mental es tan generalizado, la fusión de las redes sociales con el yo tan totalizante, que vemos el complejo de la tristeza como una manifestación de una etapa «anti-yo» a la que nos deslizamos y de la que luego nos alejamos[7]. El anti-clímax llamado tristeza viaja junto al teléfono inteligente, está en todas partes. Se considera triste que la mayoría de tus amigos sean bots. El juicio conservador de que muchos amigos indican una falta de carácter y gestalt[8] se queda corto aquí, ya que la mayoría son relaciones sociales generadas por máquinas de todos modos. A medida que la compra de seguidores se ha vuelto más aceptable, el estatus social ya no tiene que construirse desde la base a través del duro trabajo en línea[9].

Debemos ser cuidadosos en distinguir la tristeza de las «anomalías» tales como el suicidio, la depresión y el agotamiento. Todo y todos pueden ser llamados tristes, pero no todos están deprimidos[10]. Al igual que el aburrimiento, la tristeza no es una condición médica (aunque nunca hay que decir nunca porque todo se puede convertir en una). No importa cuán breve y suave, la tristeza es el estado mental predeterminado de los miles de millones en línea. Su intensidad original se disipa, se filtra y se convierte en una atmósfera general, una condición crónica de fondo. De vez en cuando, por un breve momento, sentimos la pérdida. Una hirviente furia emerge. Después de comprobar por décima vez lo que alguien dijo en Instagram, el dolor de lo social nos hace sentir miserables y guardamos el teléfono. ¿Estoy sufriendo el síndrome de vibración fantasma? ¿No sería bueno si estuviéramos desconectados de la red?

¿Por qué la vida es tan trágica? Él me bloqueo. Por la noche, lees el hilo de nuevo. ¿Necesitamos renunciar de nuevo, dejarlo de golpe una vez más? Se supone que los otros nos mueven, nos despiertan y, sin embargo, ya no sentimos nada. El corazón se ha congelado.

Una vez que la emoción desaparece, procuramos la distancia, buscando el desapego mental. Surge el deseo de «anti-experiencia», como Mark Greif lo ha descrito. La reducción del sentimiento es una parte esencial de lo que él llama «la ideología anestésica». Si la experiencia es el «hábito de crear momentos aislados dentro de lo crudo para guardarlos y contarlos»[11], el deseo de anestesiar la experiencia es un tipo de respuesta inmune contra «las estimulaciones de otra novedad moderna, el ambiente estético total»[12].

La mayoría de las veces nuestros ojos están pegados a la pantalla, como si fuera ahora o nunca. Como escribió Gloria Estefan, «la triste verdad es que la oportunidad no llama dos veces». Entonces nos levantamos y nos alejamos de las intrusiones. El FOMO –miedo a perderse algo– da un contragolpe, la batería social se agota y el teléfono se deja a un lado. Este es el momento en que surge la tristeza. Todo ha sido demasiado, la válvula de admisión se ha pulverizado y te apagas por un momento, envenenándola con tus mensajes sin respuesta. De acuerdo con Greif, «el sello distintivo de la conversión a la anti-experiencia es un umbral reducido para los eventos». Un evento en Facebook es uno que te interesa, pero al que no asistes. Observamos a los demás a nuestro alrededor, pero ya no somos parte de la conversación: «Son criaturas de la naturaleza, en plena gracia de la modernidad. La triste verdad es que todavía quieres vivir en su mundo. Parece que, de alguna manera, este mundo ha cambiado para exiliarte»[13]. Sales del terreno online, necesitas descansar. Este es un movimiento inverso de la búsqueda constante de experiencia. Esto es así hasta que desviemos la cabeza, tomemos el teléfono, deslicemos el dedo y respondamos de vuelta al mensaje de texto. Solo Dios sabe lo que sería de mí sin la aplicación.

La teórica y artista de Los Ángeles Audrey Wollen ha declarado que la tristeza es una estrategia feminista, una forma de resistencia política «para ser tan jodidamente miserables como queramos»[14]. En

un texto llamado Sad Girl Theory [Teoría de la niña triste], afirma que «nuestro dolor no tiene por qué ser descartado en nombre del empoderamiento. Se puede usar como material, peso, cuña, para bloquear esa maquinaria y cambiar esos patrones». Para Wollen, la protesta política generalmente se define en términos masculinos, «como algo externo y a menudo violento, una manifestación en las calles, un motín, una ocupación del espacio». Tal definición excluye «toda una historia de chicas que han usado su dolor y su autodestrucción para interrumpir los sistemas de dominación». El feminismo no necesita defender lo increíble y divertido que es ser una chica. La interminable predicación del empoderamiento también puede ser lo que Lauren Berlant llama una forma de «optimismo cruel». Compartir sentimientos en línea no es una forma de narcisismo. Como Wollen insiste, «la tristeza de las niñas no es pasiva, auto-involucrada o superficial; es un gesto de liberación, es articulado e informado, es una forma de reclamar la agencia sobre nuestros cuerpos, identidades y vidas».

Al leer la tristeza a través de una lente de género y contextualizar el afecto como una respuesta femenina, Wollen convierte la tristeza en un arma política. Y, sin embargo, en cierto sentido, esta arma ya ha sido desactivada. Hoy la tristeza ha sido comprimida en código, convirtiéndola en un sentimiento tecnológico. Audrey Wollen admite que las redes sociales en última instancia abusan de los sentimientos con el objetivo de obtener un resultado cuantificable «positivo». «La tristeza se ha convertido en algo vertiginoso», escribe. «Puedo tuitear acerca de lo deprimida que estoy en lugar de escribir un soneto en un pentámetro yámbico. Pasamos mucho tiempo hablando sobre cómo queremos matarnos en las redes sociales, pero ¿cuándo fue la última vez que todos tus amigos se reunieron y lloraron? Todavía defendemos la idea de "felicidad" como una meta u objeto por el cual se puede trabajar, algo que se "gana" en lugar de simplemente relajarse con nuestra miseria»[15].

La tristeza tiene sentimientos vecinos que podemos comprobar. Existe la sensación de inutilidad, falta de claridad, falta de alegría, miedo al aburrimiento acelerado, sensación de la nada, directo odio a uno mismo al tratar de salir de la dependencia de las drogas, esas faltas de autoestima, el quedarse echado en las mañanas, esos

momentos en los que nos sobrepasa una sensación de temor y alienación, estar hasta el cuello en angustia agobiante, existe la violencia propia, los ataques de pánico y el profundo desaliento antes de volver al inicio del ciclo, a la desesperación recurrente. Podemos adentrarnos en el profundo territorio emocional de la toska rusa[16]. O podemos pensar en la tristeza en línea como parte de ese momento de soledad cósmica que Camus imaginó después de que Dios creara la tierra. Desearía que cada chat no terminara nunca. Pero ¿qué haces cuando tu incapacidad para responder se hace cargo? Quedas con el corazón roto y borras la sesión. Después de otro tramo de «compromiso» obligatorio con esos crueles «Me gusta», comentarios tontos, mensajes de texto vacíos, correos electrónicos distantes y selfies vacuos, te sientes vacío e indiferente. Estás flotando por un momento, vagamente insatisfecho. Deseas mantener la calma y, sin embargo, comienzas a perder ventaja, disgustado por tus propios recuerdos de Facebook. Pero ¿qué es este mensaje que acaba de llegar? Extraño. ¿Respondieron?

Las ansiedades que no se tratan se acumulan hasta un punto de quiebre. Sin embargo, a diferencia del agotamiento, la tristeza es un estado mental continuo. La tristeza aparece un segundo después de que los eventos comiencen a desvanecerse; y ahora estás otra vez en el agujero del conejo. El perpetuo ahora ya no puede ser capturado y nos deja aislados, un conjunto disperso de sujetos en línea. ¿Qué sucede cuando el alma queda atrapada en el presente permanente? ¿Es esto lo que Franco Berardi llama la «lenta cancelación del futuro»? Al desplazarnos, deslizar con el dedo y voltear, nosotros, como fantasmas hambrientos, intentamos llenar el vacío existencial buscando frenéticamente un signo determinante; y fracasando. Cuando el teléfono empieza a doler y lloras a su lado: eso es tristeza tecnológica. «Extraño tu voz. Llama, no envíes mensajes de texto».[17]

Las ocurrencias de la tristeza por diseño

Nuestro culto al sentimentalismo se manifiesta dentro de aplicaciones específicas. Esto se aplica igualmente a los usuarios y productores. Veamos primero el vídeo online. Julie Alexander ha documentado los burnouts, ataques de pánico y otros problemas de

salud mental de los principales creadores de YouTube. Alexander informa que «los cambios constantes en el algoritmo de la plataforma, las obsesiones poco saludables por seguir siendo relevantes en un campo en rápido crecimiento y las presiones de las redes sociales hacen que sea casi imposible seguir creando al ritmo que tanto la plataforma como el público desean». «Esto es todo lo que alguna vez he deseado. ¿Por qué soy tan infeliz?»[18], lloraba una vez la YouTuber de 19 años Elle Mills, haciéndose eco del colapso de Britney Spears frente a una audiencia televisiva. Su vida había cambiado tan rápido que desembocó en un colapso frente a la cámara. Si bien los programas de televisión diarios tienen grandes equipos con editores y espacios de estudio, los vloggers a menudo emiten desde sus propios apartamentos, produciendo clips por su cuenta o con un equipo pequeño. Y mientras que los presentadores de televisión reciben invitados famosos y se ocupan de problemas sociales, es más probable que las celebridades de YouTube informen sobre sus propios altibajos. Los millennials, como me explicó recientemente, han crecido hablando más abiertamente sobre su estado de ánimo. A medida que desaparece la distinción trabajo / vida, la subjetividad se convierte en su contenido central. Las confesiones y opiniones son externalizadas instantáneamente. La individualización ya no se limita al diario o pequeño grupo de amigos, sino que se comparte, quedando expuesta para que todos la vean.

«Cuando las carreras de tantas personalidades implican exponer sus vidas personales, lograr un equilibrio entre trabajo y vida es casi imposible», señala Alexander. Mantener actualizados los vlogs difícilmente es una decisión voluntaria. Si se toma un descanso, incluso por un día, inmediatamente se desciende en el «rango de algoritmo» que favorece la frecuencia y el compromiso. Estamos tratando aquí con crisis mentales preprogramadas, agotamiento provocado directamente por la configuración del software, colapso programado por los desarrolladores bajo la supervisión de ingenieros superiores. «Nadie les está diciendo a los YouTubers que se relajen», concluye Alexander. «Al contrario. La gente constantemente pide más, y una persona solo puede ofrecer un tanto».

Un próximo caso sería Snapstreaks, donde el emoji de fuego de

«mejores amigos» al lado del nombre de un amigo indica que «tú y esa persona especial en tu vida habéis interactuado dentro de las últimas 24 horas durante al menos dos días seguidos»[19]. Se considera una prueba de amistad o compromiso con alguien, así que resulta desgarrador cuando se pierde una racha en la que se ha invertido meses de trabajo. Esta función destruye casi el capital social acumulado cuando los usuarios están desconectados por unos días. Tal régimen obliga a los adolescentes, el grupo de usuarios más grande de Snapchat, a usar la aplicación todos los días, lo que hace que una pausa offline sea prácticamente imposible[20]. Mientras que las relaciones entre los adolescentes están prácticamente siempre en flujo, con las amistades al límite y siempre cuestionadas, los sentimientos inducidos por Snapchat se sincronizan con el rápidamente cambiante cuerpo adolescente, haciendo que la pubertad sea aún más intensa.

La evidencia de que la tristeza hoy en día está diseñada es abrumadora. Tomemos en serio la «realidad social» de los miles de millones de WhatsApp; no se trata de algunos pequeños pobladores. Las marcas de verificación grises y azules junto a cada mensaje en la aplicación pueden parecer un detalle trivial, pero no ignoremos la ansiedad masiva que está causando. Olvídate de ser ignorado. Olvídate de fingir que no leíste el mensaje de un amigo. Algunos pensaron que esta característica ya existía pero, de hecho, dos marcas de verificación grises significan solo que un mensaje fue enviado y recibido, no leído. El usuario piensa: «Mi mensaje fue entregado. Lo leí en modo avión». Un sitio explica: «Una vez que se ha habilitado este modo, el usuario puede abrir la aplicación y leer el mensaje sin alertar a los remitentes sobre su acción activando las marcas azules»[21]. Tus marcas azules me acosan en mis noches insomnes. Esas marcas azules[22].

En respuesta a los crecientes niveles de ansiedad, WhatsApp proporcionó una lista de razones por las cuales alguien puede no haber recibido aún un mensaje. Su teléfono podría estar apagado; podría estar durmiendo, especialmente si vive en una zona horaria diferente; puede estar experimentando problemas de conexión de red; es posible que haya visto la notificación en su pantalla pero no haya abierto la aplicación (especialmente si el destinatario usa un iPhone); y lo más importante, podría haberte bloqueado, en caso de

que te estuvieras preguntando qué sucedió. Puede haber una incapacidad temporal para comunicarse. Sigues abriendo la aplicación con la esperanza de encontrar algo bueno, aunque sepas que no vas a encontrar nada. Sigues adivinando y te vuelves loco. «Anhelas un poco de aprecio, amor, respeto, atención que no estás recibiendo en el mundo real, por lo tanto, tienes una expectativa en el mundo virtual de que alguien puede admirarte / amarte / respetarte y, debido a estas expectativas, ¡te sientes ansioso y nervioso por cosas que raramente o nunca suceden!»[23] Esto es desesperación en línea, el peor tropiezo de todos: «Es más fácil lidiar con no saber por qué alguien no responde, que con cuestionar repetidamente por qué alguien leyó tu mensaje pero se negó a responder»[24].

Incluso si sabes de qué trata el «síndrome del doble check», este todavía estimula celos, ansiedad y sospecha. Es posible que la ignorancia sea una dicha, que al no saber intencionalmente si la persona ha visto o recibido el mensaje, tu relación mejore. La naturaleza básica de las redes sociales causa divisiones entre los amantes que preferirían no tener esta información. Pero en la era de la información, esto no augura nada bueno con la presión social para participar en las redes sociales. La característica de color de WhatsApp también puede exponer las fallas fatales en una relación incipiente; para algunos, esta puede ser una manera de «esquivar una bala». Una respuesta es cambiar la configuración y deshabilitar la función de color para que no aparezcan más marcas azules después de leer un mensaje, desviando toda comunicación a la zona ambigua de la marca gris. Este diseño es a prueba de tontos. Es posible que no entiendas nada acerca de los aspectos técnicos de la Wi-fi o los algoritmos, pero es muy fácil comprender los aspectos relacionales del síndrome del doble check. «Obviamente lo leíste, ¿por qué no respondiste?»

El último caso discutido aquí se centra en aplicaciones de citas como Tinder. Estas se describen como máquinas para matar el tiempo –el juego de realidad que supera el aburrimiento o, alternativamente, como comercio electrónico social– buscando el mejor postor para mi alma. Después de muchas horas de hacer swipe, de repente hay una oleada de dopamina cuando le gustas de vuelta a alguien. «El objetivo del juego es que tus egos sean

estimulados. Si pasas a la derecha y haces match con una pequeña celebración en la pantalla, a veces eso es todo lo que necesitas. Queremos recoger todas nuestras opciones de inmediato y luego decidir qué es lo que realmente queremos más adelante».[25] Por otro lado, la «ansiedad social paralizante» ocurre cuando te emparejas con alguien en el que estás interesado, pero no puedes enviar un mensaje o responder a los suyos «porque, oh dios, todo lo que pude pensar fue en respuestas estúpidas o abiertamente, y ella pensará que soy una idiota y soy una idiota, y…».

Sherlyn de Singapur habla sobre una de sus experiencias en ese solitario mar llamado OKCupid: «No estoy completamente segura de por qué me aventuro dentro y fuera de este sitio. Siempre me siento a la vez abatida y esperanzada. He conversado con muchos, pero nunca he conocido a nadie. Estoy altamente ansiosa por traducir cualquier cosa al mundo real. ¿De dónde viene esta ansiedad? ¿Es el rechazo lo que me preocupa o, de hecho, caer en su trampa?». En otro caso, Sherlyn comenzó a conversar con una persona que afirmaba ser un director de documentales para organizaciones humanitarias. «Me atrajo. Comenzamos a enviarnos correos y le envié un enlace a mi perfil en la academia, como una forma de ponerme en contacto, y le hice preguntas más específicas y precisas sobre su trabajo. Él respondió: “Esto suena más a una entrevista de trabajo que a una reunión en OKC”. Recibí el mensaje y respondí con: “Mi trabajo es lo que define mi política, mi pasión y mi poética, y tal vez sea la única manera en que puedo definir mi ser. Puedo sentir que estás esperando algo diferente, considerando dónde nos conocimos, por lo que te sugiero que sigas adelante. Gracias”. Su respuesta fue bastante rápida: “No tengo tiempo para la política, anda a desperdiciar el tiempo de otra persona, perra y puta política”[26].

Sin melancolía para ti

Comparemos la fugaz tristeza en su forma técnica con el antiguo estado de melancolía. La personalidad melancólica parece sufrir de una enfermedad. Incapaz de actuar, se retira del mundo, contemplando la muerte y otros fenómenos transitorios. Mientras

algunos leen esta condición como depresión y aburrimiento, otros replantean esta pasividad «perezosa» como una estrategia creativa, esperando que ataque la inspiración. En lugar de una fascinante inmersión en el vasto arsenal de fuentes literarias, propongo aquí una hermenéutica digital que cortocircuite la filología con la eterna presencia de lo digital que nos rodea.

Tomemos las reflexiones de Susan Sontag sobre Walter Benjamin como un hombre acosado por una profunda tristeza, un triste[27]. Como Benjamin escribió: «Vine al mundo bajo el signo de Saturno, el astro de la revolución más lenta, el planeta de desviaciones y demoras…». Compárese esta profunda y persistente melancolía con el comentario sarcástico que recibimos de los demás en respuesta a un selfie con un amigo, y la forma en que la nos inquieta sin tener fin. ¿Cómo los actuales «hijos de Saturno» (el planeta de los desvíos) se enfrentan a la insoportable claridad de lo social que convirtió la reflexión en un raro estado de excepción? No es del todo un bonheur d'être triste. Tampoco coincide con el estilo clásico del aburrimiento alemán, la sensación de que odias todo.

La melancolía, a menudo descrita como una «tristeza sin causa», tiene fuertes connotaciones existenciales. Rindiendo homenaje a Kierkegaard, quien liberó a la melancolía de una vez por todas de su estigma médico, describiéndolo como el fundamento más profundo del ser humano en una sociedad sin Dios, el problema aquí no es vertical, sino más bien horizontal. La democratización de la tristeza se produce a través de su fina propagación en nuestra mesa: dosis homeopáticas distribuidas de manera plana por medios técnicos. Desde la antigüedad, la melancolía ha sido descrita como algo natural, enraizado en la condición humana, o como una enfermedad crónica, provocada por comidas pesadas y vinos tintos oscuros. En Problemata XXX.1, Aristóteles aporta la constitución de los fluidos, lo seco y lo húmedo, en relación con las temperaturas frías y calientes del cuerpo[28]. La propuesta aquí es agregar una capa siguiente: el temperamento técnico. Durante siglos, la melancolía ha sido concebida como un sombrío estado mental. Si bien las descripciones antiguas explican que el pesimismo proviene de una mezcla particular de bilis negra y amarilla, sangre y flema, podemos actualizar este diagnóstico para incluir el azul galáctico, el color de

nuestras aplicaciones saturninas[29].

Y, sin embargo, si los fluidos siguen fluyendo, puede que ya no sean la mejor manera de analizar nuestra condición sociotécnica. La métrica para medir los síntomas de hoy sería el tiempo –o «atención», como se le llama en la industria–. Mientras que para el arcaico melancólico el pasado nunca pasa, la tristeza tecnológica está atrapada en el perpetuo ahora. Enfocados hacia delante, apostamos por la aceleración y nunca lloramos un objeto perdido. La identificación primaria está ahí, en nuestra mano. Todo es evidente, en la pantalla, justo en la cara. Cuando nos enfrentamos a las ricas fuentes históricas que tratan con la melancolía, el contraste con nuestra condición actual se hace evidente de inmediato. Mientras que la melancolía en el pasado se definía por la separación de los demás, la reducción de los contactos y la reflexión sobre uno mismo, la tristeza de hoy se manifiesta en medio de las ocupadas interacciones (de redes) sociales. En la frase de Sherry Turkle, estamos solos juntos, solos como parte de la multitud, una forma de soledad que es particularmente cruel, frenética y agotadora.

Lo que vemos hoy son sistemas que perturban constantemente el aspecto atemporal de la melancolía[30]. No hay tiempo para la contemplación, o Weltschmerz. La realidad social no nos permite retroceder[31]. Incluso en nuestro más profundo estado de soledad, estamos rodeados de otros (en línea) que balbucean una y otra vez, exigiendo nuestra atención. Pero la distracción no solo nos aleja del mundo: esta es la forma antigua, si bien prevalente, de enmarcar la atracción fatal de los teléfonos inteligentes. No, la distracción no nos aleja, sino que nos lleva de nuevo a lo social. La realidad social es el reino mágico al que pertenecemos. Ahí es donde se reúnen las tribus, y ese es el lugar para estar: en la cima del mundo. Las relaciones sociales en la «vida real» han perdido su supremacía. La idea de volver a la mentalidad de aldea del lugar antes conocido como «vida real» es, en efecto, desalentadora.

Tan tristes hoy

La ansiedad en las redes sociales ha encontrado sus expresiones

literarias, incluso si estas toman formas decididamente diferentes a la desesperación que se muestra en las cartas de Franz Kafka a Felice Bauer. La voluntad de performar públicamente nuestra propia salud mental es ahora una estrategia viable en nuestra economía de atención. Cualquier persona que pueda agrupar los lúgubres procesos de vivir en un entretenido embalaje desarrolla al menos la perspectiva de la monetización y la celebridad. Llévese a la escritora estadounidense Melissa Broder, que se unió a Twitter en 2012 con su cuenta So Sad Today después de mudarse de Nueva York a Los Ángeles. Su «twitteratura» se benefició de sus actividades literarias anteriores como poeta. Broder ha dominado el arte del aforismo como pocos otros, comprimiendo sentimientos y ansiedades en tuits del tamaño de un bite.

Broder escribe sobre temas como la baja autoestima, el botox y la adicción de una manera emocional. Ella es la experta contemporánea en asuntos de apatía, dolor e inutilidad. A lo largo de una tarde, puede sentirse compulsiva sobre las tartas de queso, mostrar su verdadera personalidad como exhibicionista en línea, sentirse sola en público, balbucear y luego llorar, continuar con su breve período de atención, odiar todo y desear «que se joda la vida». La obsesión por Internet es su auto-obsesión. Entre el cuidado de su esposo enfermo y la obligatoria reunión con las socialites de Santa Mónica, siempre hay más «agujeros espirituales insaciables» que deben llenarse. Cuanto más intensificamos los acontecimientos, más tristes quedamos una vez que terminamos En el momento en que nos vamos, surge la necesidad de la próxima alta experiencial. La revista de moda Elle ha llamado a Broder «la monarca reinante de la angustia, la inseguridad, la obsesión sexual y el terror existencial de Twitter»[32]. Otros la han calificado como otra trabajadora en el «complejo industrial en primera persona»[33]. Yo la llamaría el Internetgesamtsubjekt ideal: el sujeto colectivo modelo de Internet.

Después de tener una visión suicida en una vereda de Venice Beach, Lucy, la protagonista de la novela de Melissa Broder en 2018, Los Piscis, repentinamente se asustó. «Saqué mi teléfono y presioné los botones para conseguir un coche que me llevara a casa. Esto era justo lo que la gente hacía ahora. Pasamos de la emoción al teléfono. Así era como no morías en el siglo XXI». Como el teléfono

y la vida ya no pueden separarse, tampoco podemos distinguir entre real y virtual, realidad o ficción, datos o poesía. En el universo de Broder todo es parte de un gran delirio, una espiral inexorable hacia abajo. «Lo que he buscado en el amor es un indulto al hormigueo de la conciencia». Ella resume su «vida de historias de amor de ficción» a través del velo de sus inseguridades. En su libro de ensayos So Sad Today, encontramos mensajes de Twitter o SMS que terminan con: «una historia de amor». «Lo siento, me quedé dormido mientras estabas cayendo sobre mí: una historia de amor». «He estado en tu página de FB durante cinco horas hoy: una historia de amor». «Ya ni siquiera me masturbo contigo porque es demasiado triste: una historia de amor». «No quiero desconectarme de Internet ni considerar las necesidades de otra persona: una historia de amor». «Cuando envío desnudos, me gusta recibir una disertación completa sobre su grandeza: una historia de amor». «Vamos a pasar el resto de nuestras vidas en mi cabeza: una historia de amor». «Sin dientes en el clítoris, gracias: una historia de amor». «Dime si estoy enviando demasiados SMS: una historia de amor».[34]

Otro episodio de So Sad Today trata de una historia de amor no tan imaginaria en Internet. Comenzó con «mensajes tontos y elogios por mi escritura y una imagen dibujada en mi dulce favorito. […] Hurgaba y enviaba mensajes y le gustaba mi urgencia de Internet». Una tarde comenzaron un juego de sexting, que ocupa seis páginas de lenguaje seductor y explícito: «Él: quiero sentir tus gemidos en mi polla. Yo: quiero que me tomes el vientre, el coño y los muslos hasta que te ruegue». El sexting continuó durante un año hasta que se encontraron en un hotel de Manhattan. Se reunieron unas cuantas veces, tuvieron relaciones sexuales de todas las formas posibles, luego volvieron a «sextear», pero eso también se arruinó por la reflexión, cayendo en espiral hacia una tristeza mayor. Se dieron cuenta de que no podían tener una relación normal y rompieron. «He decidido darle un chance a la monogamia. Esto significa el final para ti y para mí de una manera sexual/textual. Estoy profundamente triste mientras escribo esto. Lo hicimos muy bien. Buen amor. ¿En otra vida? :)» Después de meses de agonía, ella comienza a escribir la historia. «Lo que más extraño es poder caer en la tierra espacial y fantasear con el sexo con él. […] Quiero decir: ¿era real para ti? […] Pudimos ser mágicos juntos. ¿Pero incluso la magia era real?» Ella termina: «Las citas en línea son

tristes. Asistir a las fiestas y bodas solo es triste. El matrimonio también es triste, pero el amor, la lujuria, el enamoramiento… durante unos momentos no estuve triste».

Sus tuits cubren el espectro de la sensibilidad femenina a la ansiedad social: ella desprecia la vida moderna («Levantarse hoy fue una decepción», «Mantenerse con vida es mucha jodida presión»), se odia a sí misma («No me cogería»), es autodestructiva («Un sentimiento positivo puede joderte para siempre», «No quiero hacer lo que es bueno para mí»), nunca pretende que la vida sea mejor de lo que es («No estoy humedecida, hidratada o llena de amor propio»), hace demandas («No creo que tengamos la polla que creemos que merecemos», «No me hables sobre la ciencia del cerebro, solo dime cómo sentirme mejor»). So Sad Today registra el generalizado entumecimiento («No puedo decidir si estoy viva», «Mi droga de elección es la baja autoestima»), es adicta a los cambios instantáneos («Se enamoró de 8 personas en 10 minutos»), vive lo inevitable («Horóscopo: no debes enviarle mensajes de texto, pero lo harás»), se siente vacía («He estado despierta 5 minutos y ya es demasiado») y juzga a los demás («Su positividad se siente como una mentira»), tiene tendencias suicidas («Quiero donar toda mi sangre»), radicaliza las relaciones humanas («Ser solo amigos es una pesadilla»), es excelente para resumir sus aventuras cortas en curso («Amarte fue una enfermedad»), presentando a sus seguidores un flujo interminable de dilemas hipermodernos («¿Debo comer, dormir la siesta o masturbarme?: el musical»)[35].

¿Es la tristeza de Broder simplemente un efecto literario que le da al amor sintético un toque humano? El estado de la relación poliamorosa de Broder no es ni desesperado ni liberador. Hay una honestidad brutal en la forma en que describe sus múltiples relaciones sexuales que nos recuerdan a Michel Houellebecq. Podemos contrastar la personalidad de Broder con la femme fatale en la película de Amos Kollek de 1997, una historia trágica de Nueva York sobre una secretaria venida a menos que está perdiendo su trabajo y su apartamento[36]. La metáfora médica de la «adicción al sexo» en la película representa un deterioro económico. Dos décadas después, no hay rastro de victimismo o pobreza en el trabajo de Melissa Broder. El estilo de vida poliamoroso ya es parte integral de la condición precaria. En lugar de empatía, la

desesperación fría nos invita a ver el panorama más amplio de una sociedad con ansiedad permanente. En todo caso, Broder encarna el coraje de la desesperanza de Slavoj Žižek: «Olvídate de la luz al final del túnel: en realidad es el faro de un tren a punto de golpearnos»[37].

Llorando la pérdida de comunicación

El propósito del diseño de la tristeza es, como lo llama Paul B. Preciado, «la producción de una frustrante satisfacción»[38]. ¿Debemos tener una opinión sobre la tristeza inducida por Internet? ¿Cómo podemos abordar este tema sin mirar hacia abajo a los miles de millones en línea, sin recurrir a comparaciones de comida rápida o ver al público como un ser frágil que necesita ser liberado y cuidado?[39] Me posiciono aquí junto al teórico del diseño italiano Silvio Lorusso, quien escribe: «Si el diseño se convierte en una expresión de burocracia oculta por un trabajo emocional agotador en línea y fuera del teclado, la negativa del trabajo, de su dimensión corporal y cognitiva, debería ir de la mano. De la mano de la negativa del entusiasmo obligatorio, de la disposición positiva que requiere ese trabajo. Esta es la razón por la que mi llamamiento a la tristeza es en realidad una petición para una contracultura emocional, una reacción colectiva contra la ocultación de las circunstancias materiales por medio de la automotivación artificial. Compañeros impostores, dejen de sonreír y únanse»[40]. Antes de que llamemos, una vez más, a superar la «melancolía occidental», es importante estudiar y deconstruir sus mecanismos. En un contexto de diseño, nuestro objetivo sería resaltar «el proceso en el que un diseñador se centra en las consecuencias de la situación actual en lugar de abordar las causas de un problema particular»[41].

Superamos la tristeza no a través de la felicidad, sino más bien, como remarcó Andrew Culp, a través del odio a este mundo. La tristeza se produce en situaciones en las que el estancamiento del «volverse» se ha convertido en una mentira descarada. Sufrimos, y no hay ninguna forma de absurdismo que pueda ofrecer un escape. El acceso público a una versión del siglo XXI del dadaísmo ha sido bloqueado. La ausencia de surrealismo duele. ¿Cómo podrían ser

nuestras fantasías sociales? ¿Las construcciones legales, tales como los bienes comunes creativos y las cooperativas, son todo lo que se nos puede ocurrir? Parece que estamos atrapados en la suavidad, rozando una superficie llena de impresiones y notificaciones. El imaginario colectivo está en espera. Lo que es peor, esta banalidad en sí misma es perfecta, sin ofrecer indicadores de sus peligros y distorsiones. Como resultado, nos hemos sometido. ¿La posibilidad de mito se ha vuelto tecnológicamente imposible? En lugar de externalizar creativamente nuestros naufragios internos, proyectamos nuestra necesidad de extrañeza en robots humanizados. Lo digital no es ni nuevo ni viejo, pero, para usar la frase de Culp, se volverá cataclísmico cuando los delicados servicios se desmoronen en trágicas ruinas. Ante las limitadas posibilidades del dominio individual, no podemos identificarnos positivamente con la manifestación trágica del ser colectivo llamado red social. No podemos volver al misticismo ni al positivismo. El ingenuo acto de comunicación se pierde, y por eso lloramos[42].

1«Tener mi móvil cerca mientras duermo me reconforta». Cita de una investigación de Jean M. Twenge, Have Smartphones Destroyed a Generation? [¿Han destruido a una generación los smartphones?], The Atlantic, septiembre de 2017. https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2017/09/has-the-smartphone-destroyed-a-generation/534198/ Twenge observa que «los adolescentes que pasan más tiempo en actividades en pantalla son más proclives a ser infelices». Él nota un declive en las habilidades sociales. «Mientras los adolescentes pasan menos tiempo cara a cara con sus amigos, tienen menos oportunidades para practicarlas. En la próxima década, podríamos ver a más adultos que sepan cuál es el emoji exacto para una situación, pero no cuál es la expresión facial adecuada».

2Citas de Jaron Lanier, Ten Arguments For Deleting Your Social Media Accounts Right Now, Argument 7: Social Media is Making You Unhappy, Vintage, Londres, 2018, págs. 81-92.

3Adam Greenfield, Radical Technologies, Verso Books, Londres, 2017. (Gracias a Miriam Rasch por la referencia.)

4Contrástese con la afirmación de Amos Oz: «Probablemente recuerde la famosa afirmación al inicio de Anna Karenina, en la que Tolstoi declara desde lo alto que todas las familias felices se parecen, mientras que con las familias infelices cada una lo es a su manera. Con todo respeto a Tolstoi, le digo que lo contrario es lo correcto: la mayoría de los infelices están inmersos en sufrimientos convencionales, viven en una única rutina estéril entre cuatro o cinco clichés de miseria gastados». (The Black Box, Vintage, 1993, pág. 94. Gracias a Franco Berardi.)

5Antes ya he lidiado con la psicopatología de la sobrecarga de información, en parte influido por los escritos de Howard Rheingold, por ejemplo en mi libro Networks Without a Cause de 2011. Si bien este diagnóstico todavía pueda ser relevante, condiciones psicológicas tales como la tristeza sobrevienen cuando estamos en línea 24/7, la distinción entre psique y móvil ha colapsado y ya no estamos administrando más flujos de información en grandes pantallas frente a nosotros vía tableros.

6Uso aquí «agotamiento» en la forma en la que Gilles Deleuze lo describió una vez, en contraste con el sentimiento de cansancio. A diferencia del cansancio, no podemos recuperarnos fácilmente del agotamiento. No hay un «cansancio sanador» (Byung-Chul Han) en juego aquí. Tómese la descripción de la vida en Lagos que hace Teju Cole: «Hay una desconexión entre la riqueza de historias disponibles aquí y la rareza del refugio creativo. Escribir es difícil; leer, imposible. La gente está tan agotada tras el bullicio de un día normal en Lagos que, para la vasta mayoría, el entretenimiento idiota es preferible a cualquier otro. Los viajes de 10 minutos que toman 45. Al final del día, la mente está deteriorada, el cuerpo hecho jirones». (Everyday is for the Thief, Random House, Nueva York, 2014, pág. 68).

7En la publicación en su blog «Social Media As Masochism» [Las redes sociales como masoquismo], Rob Horning escribe: «Mucho de las redes sociales es un esfuerzo calculado para “acumular” estima y agencia de cesión. La autoconciencia del uso actual de las redes sociales podría activar una intensa necesidad de escapar del yo». Las redes sociales, propone, «tienen la capacidad de ofrecimiento para hacer de la “autoconstrucción” una acción masoquista y autodestructiva».

8Byung-Chul Han, al discutir la distinción amigo-enemigo de Carl Schmitt en la era de Facebook, en: Müdigkeitsgesellschaft, Matthes & Seitz, Berlín, 2016, pág. 71.

9Adrienne Matei, «Seeing is Believing, What’s so Bad about Buying Followers?» [Ver es creer, ¿qué hay de malo en comprar seguidores?], http://reallifemag.com/seeing-is-believing/. El ensayo lidia con la estilizada puesta en escena de autenticidad de las imágenes de Instagram y sus frases acompañantes que «con frecuencia denuncian la superficialidad y la manipulación estratégica de la imagen y enfatizan el valor de abrazar en vez de ocultar las imperfecciones». Matei observa que para los influencers, «la autenticidad tiende a estar ligada con la aspiración: una imagen es “real” si captura y dispara el deseo, incluso si la imagen es cuidadosa e incluso engañosamente construida. El sentimiento que inspira a mitad del scrolling es lo que importa». El uso de algo falso, editado, engañoso o fuera de contexto para atraer la atención no es un problema de la plataforma, sino su punto principal. Matei argumenta que, mientras podría no haber imágenes falsas, sí hay audiencias falsas. Como lo explicó un influencer: «No es tanto la indignación como que la gente te tiene lástima. Es como la gente que paga por todas las bebidas en un bar solo para sentir como que tienen amigos». Matei concluye: «Comprar seguidores puede aliviar la molestia, pero implica abrazar la paradoja de toda falsificación: codiciar una moneda cuya legitimidad estás en proceso de socavar».

10Escribo esto con la Depression (Vintage Minis, 2017, escrita en 1990) de William Styron en mente, con respeto hacia todos aquellos que sufren de formas severas de depresión.

11Citas de Mark Greif, Against Everything, pág. 225.

12Against Everything, pág. 225.

13Against Everything, pág. 227.

14Citas de una entrevista con Audrey Wollen por Tracy Watson en Dazed, 23 de noviembre de 2015. http://www.dazeddigital.com/photography/article/28463/1/gir-ls-are-finding-empowerment-through-internet-sadness. Véase también https://www.instagram.com/audreywollen/ y https://www.tumblr.com/search/audrey%20wollen (gracias a Miriam Rasch).

15Entrevista con Audrey Wollen por Yasi Salek para Cultist Zine, 19 de junio de 2014. http://www.cultistzine.com/2014/06/19/cult-talk-audrey-wollen-on-sad-girl-theory/

16Vladimir Nabokov describió la toska como «una sensación de gran angustia espiritual, a menudo sin una causa específica. En el aspecto menos mórbido es un dolor sordo del alma, un anhelo sin nada que anhelar, una añoranza enferma, una vaga inquietud, agonía mental, ansias. En algunos casos podría ser el deseo por algo o por alguien en particular, la nostalgia, una pena de amor. En su

nivel más bajo, se reduce al hastío, al aburrimiento». Más aquí: https://advokatdyavola.wordpress.com/2012/05/07/an-elegy-for-passion/ (gracias a Ellen Rutten por la referencia).

17https://www.captionstatus.com/sad-whatsapp-status/

18Julia Alexander, Los mejores creadores de contenido de YouTube están sufriendo de burnouts y colapsando mentalmente en masa. 1 de junio de 2018. https://www.polygon.com/2018/6/1/17413542/burnout-mental-health-awareness-youtube-elle-mills-el-rubius-.

19https://www.bustle.com/articles/162803-what-is-a-snapchat-streak-heres-everything-you-need-to-know-about-snapstreaks.

20Taylor Lorenz, «Los adolescentes explican el mundo de las rachas de Snapchat, donde las amistades viven o mueren», 14 de abril de 2017, https://www.businessinsider.com/teens-explain-snapchat-streaks-why-theyre-so-addictive-and-important-to-friendships-2017-4.

21http://www.ingeniotechsarl.com/how-to-receive-your-boyfriends-whatsapp-messages-online-using-android-phones-without-jailbreak-2018.

22Las dos marcas de check azules aparecen cuando todos los participantes en el grupo han leído tu mensaje. Alternativamente, puedes mantener presionado un mensaje para acceder a la pantalla de «información de mensaje», que detalla los momentos en que este

fue recibido, leído o reproducido. Los usuarios pueden revisar los indicadores de «última conexión» en la parte superior izquierda de una conversación para saber cuándo un contacto usó la aplicación por última vez, pero las marcas de check azul son más directas. Uno puede deshabilitar la función, aunque WhatsApp te «castigará» al no dejarte ver qué es lo que otros tienen como «última conexión». Hay un poder contractual aquí sobre quién pone las reglas. No es reciprocidad, es una obligación mutua, tanto hacia la App como hacia los contactos.

23https://www.quora.com/Why-do-I-feel-anxiety-while-using-WhatsApp#.

24https://vulcanpost.com/71431/why-im-not-keen-on-whatsapp-blue-ticks/.

25Suzannah Weiss, «Why We Swipe Right And Then Ignore Our Tinder Matches», 10 de mayo de 2016, https://www.bustle.com/articles/157940-why-we-swipe-right-and-then-ignore-our-tinder-matches.

26Email al autor, 7 de agosto de 2018.

27Susan Sontag, Bajo el signo de Saturno, Edhasa, Barcelona, 1987, pág. 129. Escribe: «La lentitud es una de las características del temperamento melancólico. El desatino es otra, por observar demasiadas posibilidades, por no notar la propia falta de sentido práctico».

28Véase el análisis de Aristóteles en Raymond Klibansky, Erwin

Panofsky, Fritz Saxl, Saturn and Melancholy, Basic Books, Nueva York, 1964. He usado la versión alemana actualizada, Saturn und Melancholie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, págs. 76-92.

29El azul no es solamente el color de Facebook, Twitter e IBM, existen una avalancha de historias médicas en sitios de noticias populares sobre el lado oscuro de la luz azul en términos de privación de sueño. Véase, por ejemplo: https://www.health.harvard.edu/staying-healthy/blue-light-has-a-dark-side.

30Qué significa para la imaginación esta imposibilidad para acceder a la melancolía, si nos mantenemos con Julia Kristeva, que una vez afirmó que «no hay escritura que simbólicamente no se refiera al amor, ni imaginación que no sea, abierta o secretamente, melancólica». Véase Julia Kristeva, «On the Melancholic Imaginary», New Formation, número 2, otoño de 1987. Es Mark Fisher quien tiene un tipo de melancolía a la que se puede vincular, una que «consiste no en renunciar al deseo sino en negarse a ceder». Es decir, consiste en la negación a ajustarse a lo que las condiciones actuales llaman «realidad, incluso si el coste de esa negación es que te sientas como un paria en tu propio tiempo…» (Los fantasmas de mi vida, Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2018, pág. 51).

31En ese sentido, la tristeza es un efecto secundario inesperado del negocio de las redes sociales. Según Wolf Lepenies, tanto los bosquejos históricos de sociedades utópicas y los de la vanguardia del siglo XX prometían superar las dudas que venían con esta enfermedad burguesa. Un verdadero revolucionario no es melancólico. En algunas instancias la melancolía estaba incluso prohibida (Melancholie und Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, pág. 40).

32Whitney Joiner, «Why is Melissa Broder So sad Today?», Elle Online, 14 de marzo de 2016.

33Laura Bennett en Slate Magazine, citada en Elle Online, 14 de marzo de 2016.

34Todas son citas del capítulo «Help Me Not Being a Human Being» [«Ayúdame a no ser un ser humano»], en: Melissa Broder, So Sad Today, Scribe, Londres, 2016, págs. 29-36.

35Tuits seleccionados de la cuenta de Twitter de Melissa Broder, @sosadtoday, mayo-julio de 2018.

36Gracias a Katharina Teichgräber por darme la referencia.

37Slavoj Žižek, The Courage of Hopelessness, Penguin, Londres, 2018, pág. xi. Escribe: «Tenemos que reunir la fuerza para asumir enteramente la desesperanza».

38Paul B. Preciado, Testojunkie, Feminist Press, Nueva York, 2013, pág. 304.

39Traducción de una frase de Hans Demeyer, Uitgeput op drift, Over Mark Fisher, ie: De Witte Raaf 193, mayo-junio de 2018, pág. 5.

40http://networkcultures.org/entreprecariat/the-designer-

without-qualities/

41«Melancolía occidental. Cómo imaginar futuros diferentes en el mundo real»: http://interakcije.net/en/2018/08/27/western-melancholy-how-to-imagine-different-futures-in-the-real-world/#rf3-2509.

42Véase la entrevista a Georges Didi-Huberman en Libération, 1 de septiembre de 2016. Las lágrimas son una manifestación de poder político: https://www.liberation.fr/debats/2016/09/01/georges-didi-huberman-les-larmes-sont-une-manifestation-de-la-puissance-politique_1476324, (gracias a Marie Lechner por la referencia).

5

Medio - Red - Plataforma: tres arquitecturas

Para Michel Foucault, el hospital, el asilo y la prisión simbolizaban la sociedad disciplinaria. Las instituciones actuales de autocontención son, sin duda alguna, las plataformas de redes sociales. En un sentido, nada ha cambiado: estas plataformas están integradas con intenciones pedagógicas similares a las de las instituciones del siglo XIX. En otro sentido, todo ha cambiado: estas arquitecturas sociotécnicas han reemplazado a las instituciones, desafiando las formas convencionales de autodominio y control. La pregunta clave en este capítulo es cómo desentrañar esta arquitectura, cómo desarmar las redes sociales para que, en palabras de Foucault, «la violencia política, que se ejerce oscuramente en ellas, sea desenmascarada»[1].

Mi objetivo aquí no es descubrir la forma disciplinaria débil de las redes sociales. Después de todo, la distracción no es un escape de la disciplina. Por lo tanto, antes de apresurarnos a criticar las cosas –problemas de privacidad, propiedad monopolística y medidas de vigilancia estatal– me gustaría investigar el término «plataforma» en sí. ¿Por qué es tan reconfortante estar en la plataforma? Para explorar su atractivo, compararé «plataforma» con dos términos anteriores y más amplios, significativos en mi propia biografía: medios y redes.

Tanto en el lenguaje diario como en el académico, los términos de «medios», «red» y «plataforma» se han vuelto intercambiables. Mientras que la televisión, los periódicos y los teléfonos inteligentes son fácilmente identificables como portadores de materiales

distintos, las redes sociales confunden todos los límites en una experiencia en línea difusa. Para ponerlo en la jerga de hoy: compartimos medios en plataformas a través de redes[2]. Cada uno de los tres conceptos surgió como una grande idée que irrumpió en la esfera del lenguaje cotidiano en una era particular. Si bien la década de 1980 fue la época dorada de los medios de comunicación, y las redes dominaron los años noventa y la primera década del nuevo milenio, ahora estamos bien entrados en la era de la plataforma. Desde Trump, somos conscientes de lo fácil que es que las declaraciones sobre plataformas se conviertan en noticias de primera plana. Todo se desliza conjuntamente. ¿Es esto lo que el negocio de los medios alguna vez predijo como «convergencia»? ¿Qué ganamos al insistir en la separación entre formas de expresión tan distintas?

La tecnología se está desarrollando rápidamente, pero la clasificación académica de las disciplinas sigue siendo conservadora y profundamente arraigada en los siglos pasados. ¿De qué trata la «teoría de los medios» de Europa continental? ¿Y cómo se relaciona este subgénero de humanidades con los «estudios culturales» angloamericanos? ¿Por qué no hay un vínculo entre estas disciplinas a medias y aquellos que estudian «medios y comunicaciones»? ¿Y cómo encaja el incierto futuro de la moribunda estrella de las humanidades en todo esto? Mientras que los media studies –estudios sobre medios– parecen consolidar su posición, nadie asumió el desafío de establecer «estudios sobre Internet», y mucho menos «estudios sobre plataformas»; a pesar de las abrumadoras estadísticas mundiales que ilustran que la mayoría de la humanidad (55 % en junio de 2018) está en línea… enganchada en plataformas[3].

De hecho, las plataformas contemporáneas afirman no ser ni medios ni redes, manteniendo obstinadamente su fantasía ingenieril de operar «meramente» como un proveedor técnico. Con objetivos tan rápidos y etiquetas que cambian rápidamente, ¿deberíamos argumentar a favor de los estudios de plataformas o estudios de aplicaciones, reconociendo la trágica desaparición de los «nuevos medios» como investigación inter o transdisciplinar?

A pesar del lío académico, no es tan difícil recapitular cómo

pasamos de los medios a las plataformas vía las redes. Simplemente hay que seguir las diferentes etapas del desarrollo de Internet. Después de sus orígenes militares y académicos y su transformación en infraestructura pública, llegó el giro en 1997. De repente, el período de los «nuevos medios» (en el que nosotros, como activistas, artistas, diseñadores y organizadores comunitarios creímos que podíamos desempeñar un papel) llegó a un abrupto final y la monocultura de capital de riesgo se hizo cargo. «No hay rizoma para usted». Obedezca al diseño del supermercado. Sucumba a la toma de poder. Al «corto verano de la crítica de Internet»[4] le siguió el revuelo del comercio electrónico, hasta su caída en 2001 (finalizada el 9/11). A la sombra de la explosión de esta burbuja, la Web 2.0 resultó un período de recuperación de bajo perfil. Los blogs, los feeds RSS y el contenido generado por el usuario se hicieron cargo del imaginario colectivo y Google comenzó su historia de éxito. En esta era, el conocimiento de las redes adquiridas en los períodos anteriores se transformó en código, y en la ganancia de unos pocos. La cuarta fase de Internet, en la que aún estamos estancados, comenzó después de la crisis financiera mundial de 2008 y se define por el auge del modelo extractivista, las plataformas de redes sociales que subordinan a las redes como meras herramientas para el hipercrecimiento.

En este capítulo, primero abordo la cuestión de los medios antes de pasar al estado incierto de la red y concluir con el estado actual de la plataforma. Una cronología, como la que se da más arriba, ciertamente proporciona una narrativa poderosa que coincide con mi propia biografía. No obstante, prefiero explorar estos tres términos como «mesetas» entretejidas: capas infraestructurales que forman el más amplio marco de «la pila».

El eterno retorno de la pregunta por los medios

Mi punto de partida biográfico para abordar la pregunta por los medios no es el de los «medios alternativos» o Marshall McLuhan, sino la teoría de los medios alemana. Cuando decidí en 1987, año en que compré mi primer PC, convertirme en un «teórico de los medios», sin tener una idea muy clara de lo que esto implicaría

fuera de la academia, Klaus Theweleit (Male Fantasies) y Friedrich Kittler (Gramophone, Film, Typewriter) eran mis modelos a seguir. Eran narradores de historias en la tradición psicoanalítica, que investigaban las raíces traumáticas de los medios de comunicación en la Segunda Guerra Mundial. Para estos pensadores, los medios no podían separarse de los militares: la cibernética nació del Mando y Control. Este enfoque poco convencional fue radicalmente diferente de los interminables ciclos de revuelo del enfoque de las Tecnologías de la Información y su obsesión por el futuro. Más oscuro y lleno de violencia, el materialismo histórico que presentaron fue todo menos nostálgico.

En 2004, Günter Helmes y Werner Köster publicaron la antología Texte zur Medientheorie en la histórica serie amarilla de Reclam. El libro de 352 páginas encapsula perfectamente el discurso dominante en esa parte de Europa en aquella época. Un punto de diferencia es que, en contraste con muchos lectores anglosajones con una perspectiva de estudios culturales feministas o poscoloniales, su enfoque no puede denominarse a rajatabla como «políticamente correcto». De hecho, uno podría describir fácilmente su perspectiva como directamente conservadora. Otro punto de diferencia es su énfasis en la materialidad de los medios. Por ejemplo, los editores eligieron incluir un fragmento de Friedrich Albert Lange, quien escribió su historia del materialismo en 1866. Para Helmes y Köster, mientras que los mensajes de los medios de comunicación pueden representar un significado u otro, el contenido real es irrelevante para la teoría de los medios. Esta distinción ha sido revivida en el activismo contemporáneo de los medios: mientras que algunos critican ciertos medios por sus mensajes, otros trabajan para desarmar el aparato de los medios como tal.

Los editores no son exactamente autoconscientes de su burbuja alemana. La especificidad de la teoría de medios nunca es reconocida; sus métodos y problemas particulares nunca son contrastados con la escuela canadiense o el enfoque de estudios culturales británicos-estadounidenses-australianos. Defendiblemente, la «teoría de medios» en sí misma es un asunto de las humanidades de la Europa continental. Como Florian Cramer ha explicado en numerosas ocasiones, la metafísica en exhibición aquí

surgió de una crisis específica, cuando la filosofía y humanidades alemanas se volvieron conscientes de su propia materialidad (y futilidad)[5]. En el lado positivo, podemos elogiar a los editores por su rareza idiosincrática. La teoría de medios apuntó a la superioridad cultural, a la supremacía filosófica sobre un campo estratégico sin tener que comprometerse con los mundanos profesionales de las industrias creativas. El resultado fue que a las elites académicas y culturales alemanas se les dio la liberad (financiera y conceptual) para contemplar los medios de manera única e inoportuna.

Esta antología de Reclam no ofrece textos completos; es una colección de fragmentos de 1 a 3 páginas, los 76 escritos por hombres. La colección comienza con los versículos bíblicos en Éxodo sobre la prohibición de imágenes. Pasando por Platón, Cicerón y Agustín, queda claro de qué trata la esencia de los medios: la vigilancia de los sentidos. Para estos pensadores, la lectura destruye su capacidad de memorizar, de tener diálogos significativos, etc. Luego avanzamos rápidamente hacia el siglo XVIII, un período de tiempo altamente imaginativo e innovador con una correspondiente explosión de entradas. El siglo XX, en comparación, ofrece menos sorpresas. Comenzando con la teoría del cine, las entradas abarcan clásicos de Weimar como Brecht y Benjamin, se mueven hacia los debates tecnológicos de posguerra, la televisión, la hipertextualidad, los medios de comunicación y la realidad virtual, y finalmente se cierran con el debate de Bill Joy / Ray Kurzweil sobre la Inteligencia Artificial y la robótica.

Los fragmentos seleccionados tratan con el arte de afinar los sentidos. Un tema popular en el cambio de milenio, se conocía en ese momento como multimedia, una sombra de la Gesamtkunstwerk de Richard Wagner. Sin embargo, la estrategia alemana de extender los «medios» al máximo no ha llevado a una aceptación general de la teoría de los medios como una estructura organizativa para reemplazar la filosofía o la religión como proveedores de significado centralizados. En el mejor de los casos, proporcionó a un grupo limitado de académicos información valiosa sobre la historia de la cultura y la comunicación. Lo que nos queda es un predominio continuo de los «medios parciales» con sus peculiares canales de distribución y particulares titanes de la industria. Piense en cine,

televisión, radio, poesía, fotografía, periódicos, teatro y publicación de libros. Un día, también se podrá agregar Internet a esta lista (tal vez solo cuando el proyecto planetario del «medio para acabar con todos los medios» fracase por completo, una fantasía total que se derrumba como el Imperio Romano).

Este no es otro réquiem por los medios. Es demasiado tarde para tal gesto. Las teorías de los medios pueden ir y venir, pero los «medios» están aquí para quedarse. En estos días, los fenómenos no solo desaparecen, sino que se convierten en parte del paisaje, sobreviviendo de alguna manera a cada nueva ola que promete arrastrarlos a la marea de la irrelevancia histórica. En el caso de «los medios de comunicación», no deberíamos ser víctimas del relativismo y la indiferencia ampliamente pronosticados. Desde los diarios hasta la radio local y la televisión nacional, incluidos los sitios web, todavía existe una creencia colectiva en la importancia de los medios. Los formatos de nicho y retro son tan reales como la innovación tecnológica que supuestamente los hace obsoletos o los abruma con abundancia. El reenvasado de contenido ahora va en todas direcciones. También políticamente, los medios siguen siendo importantes, incluso si pocos comprenden su poder. Con las notables excepciones de Trump en Twitter o el Movimiento Cinco Estrellas italiano que surgió de la era de la Web 2.0, las elites políticas e intelectuales siguen sin tener idea de las posibilidades actuales. En ausencia de una vanguardia cultural que sea experta en tecnología, la visión política del ciudadano como usuario sigue sin ser realizada y resulta inadecuada.

Redes como sistemas de orden secundario

Seamos realistas: las redes no se apoderaron del mundo. Su dinámica autopoyética, que apuntaba a empoderar al individuo en sociedades donde las relaciones sociales fijas decaían, fue conmovedora pero al final se sobrevaloró. Como diagramas visuales o construcciones arquitectónicas, las redes son convincentes. Como marco económico o institucional sostenible, las redes deliberadamente no cumplen lo prometido. La naturaleza introspectiva de la red, orientada hacia la retroalimentación, es

tanto su fuerza como su debilidad. Antes de que una teoría de la red pudiera desarrollarse y difundirse, la posibilidad fue dejada de lado por el pensamiento «moderno» rizomático, un discurso que se alejó de la difícil pregunta sobre cómo las redes iban a reemplazar el formalismo estático de las relaciones laborales del siglo XX. ¿Fue la colisión histórica de redes y posmodernismo simplemente una coincidencia o un error directo? Apúntelo como otra pregunta que quedará sin respuesta.

Avancemos hasta hoy, y lo que queda son dos legados de la red. El primero es la sociología de los flujos de Manuel Castells, un concepto que se hizo muy influyente después de que su trilogía de La sociedad red apareciera en el apogeo de la manía del puntocom. El enfoque de la sociedad de la red de Castells se puede posicionar entre los estudios de movimientos sociales, la investigación en Internet y los estudios urbanos. El segundo legado es la red de la escuela de ciencias de Albert-László Barabási, Duncan J. Watts y otros. Este enfoque, que data del mismo período de finales de los años noventa como el de Castells, está arraigado en las matemáticas y la ciencia computacional[6]. Y, sin embargo, ninguno de los dos ha creado sus propias escuelas de investigación. En cambio, mantienen una presencia débil, casi invisible dentro de las disciplinas existentes. Esto se puede decir de la investigación de Internet en general. Paradójicamente, tanto la teoría de la red afirmativa como la crítica destacan en socavar su propio futuro. Practique lo que predica.

Independientemente de la pobreza en el mundo académico, las redes son ahora la principal herramienta para cualquier trabajo político y social. De hecho, más que una herramienta, las redes constituyen su propio Umfeld o entorno, una esfera de actividad que a menudo apenas conocemos. Las redes definen nuestro horizonte, y son bastante amplias en la actualidad. Las redes emergen cuando las jerarquías formales se cuestionan o colapsan por completo. Son productos hechos a mano por trabajo humano. Uno no los construye de la noche a la mañana. A diferencia de los «amigos», no se pueden comprar. Una vez hecho el trabajo, la red puede, por supuesto, ser mapeada, simulada y capturada. Pero los orígenes de la red siguen siendo un a priori misterioso. No importa cuánta potencia de computadora tengamos o cuánto software de

visualización tengamos, la diagramación de esta red genera, en última instancia, un conjunto de entidades muertas. Fija y fosilizada, siempre fracasará en capturar el animado juego de los impulsos sociales. En el mejor de los casos, puede indicar que en algún lugar se produjeron dinámicas sociales. Como insiste Zeynep Tufekci, «las internalidades de la red no se derivan meramente de la existencia de una red, sino del trabajo constante de negociación e interacción requerido para mantener las redes en funcionamiento como estructuras sociales y políticas duraderas. La construcción de tales redes es costosa»[7]. Tufeksi nos recuerda que «la tecnología puede ayudar a los movimientos a coordinar y organizar, pero si las internalidades correspondientes de la red se descuidan, la tecnología puede llevar a movimientos que aumentan exponencialmente al tiempo que les faltan pilares esenciales de apoyo».

Hasta ahora, la antología que mejor resume la profundidad y el alcance del concepto de red es Networks, editada por Lars Bang Larsen y publicada en 2014 por Whitechapel Gallery junto con la MIT Press. El punto de partida aquí no es una historia cultural de la red como un mito o símbolo, la colección de conexiones descrita por alguien como Sebastian Gießmann[8]. En cambio, comienza en el difuso período pre-puntocom, una época rica en especulaciones de visionarios y artistas. Aquí, Sadie Plant se pregunta sobre «tejer la web», Joseph Beuys envía miel «fluyendo en todas direcciones» en una exposición para Documenta 6, y Félix Guattari reflexiona sobre la conexión de sus tres ecologías. Sin embargo, después de la euforia de la red «como un modo de ser», la antología desciende rápidamente a las secciones «el intercambio es el oxígeno del capital» y la «corrupción, intriga y solidaridad encubierta». No queda mucho de la emoción inicial de ser conectado. Dentro de las Zonas Autónomas Temporales había drama y suciedad. Pero incluso en esos días, las locas multitudes sintieron de alguna manera que el éxtasis del «abrazo telemático» era demasiado fugaz.

La nueva comunicación por defecto: las plataformas

Mientras hablamos, las plataformas están sustituyendo tanto a

los medios como a las redes. La teorización de las plataformas está aún en su infancia. Si queremos escribir una genealogía de la plataforma, podríamos comenzar con una etimología del holandés platte vorm, la «forma plana» como una superficie nivelada que funciona como un ecualizador gigantesco de diferentes fuerzas y corrientes[9]. En vez de la baja superficie del pólder, es importante tener en cuenta que la meseta siempre se encuentra en un nivel superior, siguiendo la antigua estrategia militar de posicionar fortificaciones alrededor de iglesias, palacios y castillos en las colinas para detectar el movimiento enemigo. De la misma manera, las plataformas actuales «aprovechan» las diferencias informativas y no pueden ser invadidas fácilmente. Las plataformas gobiernan el territorio circundante, tal como lo hacían las fortalezas de Vauban. En principio, pueden ser pirateadas e inundadas, pero en la práctica estas perturbaciones son temporales (aunque la condición aquí es que la guerra cibernética de pleno derecho aún no ha ocurrido). Junto a la fortificación, las plataformas también se pueden comparar con la plaza de la ciudad, donde los mercados se mantuvieron históricamente. Sin embargo, esta metáfora debe ser despojada de cualquiera de las nociones «naturales» como la oferta y la demanda o el equilibrio de precios. Lejos de ser naturales, estos entornos son altamente artificiales: sus economías son manipuladas de manera invisible por operadores y «primeros jugadores» a través de algoritmos y códigos.

Hoy en día, toda persona ambiciosa quiere iniciar una plataforma. Su éxito mundial ha inflado el término más allá de toda medida. Las plataformas ahora son vistas como la arquitectura a imitar. Pero, aunque esto parezca una búsqueda digna, debemos tener en cuenta que la plataforma, tal como la hemos conocido hasta ahora, no es solo un sitio web de éxito. Tener una fuerte presencia en las redes sociales es una cosa; construir una plataforma es algo de un orden completamente diferente. Contemple el desalentador conjunto de dependencias necesarias para que surja una plataforma: las plataformas se crean solo a través de una masa crítica de usuarios y datos ya existente. Esto requiere un complejo conjunto de redes de subnivel que sustentan la plataforma. Y estas redes, a su vez, dependen de un conjunto interoperable de estándares técnicos y protocolos que ya deben estar en su lugar. Según Langley y Leyshon, «las plataformas son uniones particulares

de código y comercio: cuando se diseñan infraestructuras de participación y conectividad y se toman en cuenta y se actúa sobre los datos, hablamos de la intermediación de la circulación económica digital en acción»[10]. Nick Srnicek describe las plataformas como infraestructuras digitales que permiten la interacción de dos o más grupos[11].

Las definiciones técnicas más antiguas de la plataforma pueden sonar así: «Todo el contexto de hardware y software en el que se ejecuta un programa. Un programa escrito en un lenguaje dependiente de la plataforma podría interrumpirse si cambia alguno de los siguientes: máquina, sistema operativo, bibliotecas, compilador o configuración del sistema». En esta descripción, originada en la comunidad de programación Perl, vemos el significado de interdependencia en el trabajo: saca un elemento y el sistema ya no funciona. Desafortunadamente, tales definiciones tecnológicas carecen de la necesaria retórica neoliberal. No sobrevivirían a la embestida económica de la consultoría empresarial.

Para los negocios, la plataforma se convierte en un meta-producto, una arquitectura novedosa para la capitalización. Los gurús de la administración estadounidense McAfee y Brynjolfsson, por ejemplo, venden las plataformas como una síntesis de flujos sociales con una intención socioeconómica. El dúo define las plataformas como «un entorno digital con un coste marginal de acceso, duplicación y distribución casi nulo»[12]. En realidad, las plataformas son máquinas de guerra económica hegelianas que controlan la experiencia del usuario. Su objetivo es subordinar a los usuarios, las empresas y, de hecho, a cualquier persona involucrada en la fabricación de productos, a su lógica económica. «Un paseo por la ciudad es un producto, mientras que Uber es la plataforma que la gente usa para acceder». Acostúmbrate a ello. La soberanía de la producción está a punto de romperse, convirtiendo a todos los productores en «proveedores» (Amazon es el ejemplo perfecto aquí). ¿Cómo vamos a hacer público el enorme daño a la sociedad que están causando los «grandes reductores de costes»?

En el subtítulo de su libro, McAfee y Brynjolfsson utilizan la defensiva retórica militar de «domar nuestro futuro digital» para

describir la condición de la plataforma. ¿Domarlo contra qué? ¿El «mercado profundo» pre-internet? ¿Ataques de las multitudes en red o de los servicios secretos chinos y rusos y sus ejércitos de hackers? Nos vamos acercando… De hecho, lo que más temen es la apertura en sí misma, la red abierta que nos ha llevado al «malware, el ciberdelito y la guerra cibernética, las redes oscuras para intercambiar pornografía infantil, el robo de identidad y otros desarrollos que pueden hacer que uno pierda la esperanza en la humanidad»[13]. No hace falta decir que las plataformas no juegan ningún papel en estos desarrollos.

En términos de capitalización, son los datos generados de los intercambios los que realmente elevan las plataformas a un nuevo nivel. Los propietarios de las plataformas hacen un raspado de valor, al menos hasta que una interrupción imprevista hace que la ecología caiga en pedazos. La naturaleza de este colapso es desconocida. Respaldados por intereses económicos masivos que se esforzarán por mantener a flote estas plataformas, solo podemos especular que su desaparición será diferente de la forma en que los pioneros de plataformas como Friendster, Hyves y Bebo se convirtieron en pueblos fantasmas de la noche a la mañana. Lo que es seguro es su vulnerabilidad cuando se trata de la complejidad de la información. Hasta ahora, solo sabemos una fracción de cómo se crean las plataformas; pronto descubriremos más sobre cómo declinan.

La pila de Benjamin Bratton

The Stack [La pila] de Benjamin Bratton apareció en 2016. Esta cosmología monumental, comparable a los tres volúmenes de Peter Sloterdijk sobre las «esferas», indaga en diseños para una megaestructura planetaria de una manera verdaderamente fría y hegeliana. El libro de Bratton debe leerse desde una perspectiva interdisciplinaria. Cuando fue publicado, lo leí como el sucesor de The Language of New Media, de Lev Manovich en 2000[14].

Según Bratton, las redes, los medios y las plataformas ya no existen como entidades separadas. Los entendimientos anteriores

que intentaron leer el mundo a través de la perspectiva de «medios» se han vuelto inadecuados. En cambio, «la pila» implica que todo está en capas y conectado, integrado en una infraestructura digital más grande. Si bien no se explica explícitamente en el libro, la «pila» tiene un origen técnico y todavía es utilizada por los ingenieros informáticos cuando se refiere a las diferentes capas de la arquitectura de red. Un ejemplo reciente es una visualización en capas post-Snowden de que «Internet está roto», que se mueve desde el nivel más bajo –el hardware, los sistemas operativos y los enrutadores– hasta las interfaces de usuario y las aplicaciones, lo que indica que los activistas están trabajando en todos los niveles para solucionarlo. Para Bratton, la «megaestructura planetaria» de la pila tiene seis capas diferentes: tierra, nube, ciudad, dirección, interfaz y usuario. Al igual que con cualquier concepto sólido, una vez que empiezas a buscar pilas a tu alrededor, están en todas partes. Ya sea televisión o atención médica, agricultura o logística, todo usa los mismos cables, software y proveedores. Este es el «giro infraestructural», una dirección en la que trabajan muchos diseñadores, arquitectos y académicos, desde Keller Easterling, Nicole Starosielski y Metahaven hasta Orit Halpern, John Durham Peters y Ned Rossiter.

La ecología de la mente geek es una entidad autocontenida que presenta su realidad tecnológica imaginada como un hecho. De manera similar, Benjamin Bratton presupone la globalización de la infraestructura de TI como un hecho dado. La «computación planetaria», como él lo llama, es nuestro a priori, algo dado o asumido. Esta es la nueva normalidad. Y, sin embargo, al menos históricamente hablando, la nube es un estado de excepción, una anomalía reciente. Pero no hemos de crear falsos opuestos donde no hay ninguno. Bratton piensa en términos farmacológicos. La pila es cura y toxina, norma y excepción, es «poderosa y peligrosa, tanto remedio como veneno, una máquina utópica y distópica a la vez»[15]. En lugar de «en vez-o», la pila es «ambos-y».

De la misma manera, la pila no es ni un pseudo ni un supraestado. Bratton ubica correctamente la esencia del asunto en la relación conflictiva entre los dos. De acuerdo con la tradición de Carl Schmitt, podríamos llamar a The Stack una teología política. El estado se describe «como un tipo de máquina, un vasto aparato para

el cual la racionalidad instrumental de las entradas y salidas debería garantizar resultados predeterminados. Sin embargo, las plataformas se alimentan de la indeterminación de los resultados». No son máquinas. Las plataformas «tienen relaciones mucho más variadas con las formas de autoridad no estatales y las economías no capitalistas». Según Bratton, la nube ha ganado un estatus independiente, convirtiéndose en un cuarto estado junto a la tierra, el aire y el mar. Estas tres entidades clásicas, una vez analizadas por Carl Schmitt en El Nomos de la Tierra (1950), ahora tienen un nuevo hermano o hermana llamada ciberespacio. Los debates han estado ocurriendo durante décadas, ya sea que esta «esfera», como la calificó Peter Sloterdijk, funcione como una capa adicional o deba ser reconocida como un cerebro mundial autónomo. Ahora que hemos entrado en la era de la infraestructura, es hora de reunir los cuatro elementos en un análisis general de la «fuerza espacial». Lo que está en juego aquí es la cuestión de quién es el propietario de Internet. ¿Qué intereses hay detrás de esta versión contemporánea del sistema vial romano?

Definir el «nomos de la nube» es la verdadera contribución del libro. La pila es una arquitectura (sistema abierto) que Bratton ha expandido a un nivel geopolítico. Aunque vive en el sur de California, Bratton está muy alejado del surfista, también conocido como el hippie New Age. Sin embargo, hay un eco de lo «inevitable» de Kevin Kelly aquí. Independientemente de la opinión de cualquiera, la pila sucederá. Es tentador seguirle el juego al realismo tecnológico que se muestra aquí. Bratton exige que la pila llegue a existir, y esto es a lo que debe aspirar toda teoría interesante.

Sin embargo, sabiendo que la realpolitik regresiva podría destruir la episteme cibernética, Bratton presenta su propuesta de manera maquiavélica, ocultando sus intenciones. Vemos a Bratton actuando como un asesor del poder (a pesar de que carece de la capacidad de juego táctica a la Sun Tzu). Este rol no es inaudito en el mundo de la arquitectura, pero es relativamente nuevo en «diseño de nuevos medios». Bratton el Diseñador ejecuta constantemente varios escenarios simultáneamente. El mundo puede permanecer bajo la hegemonía militar de los Estados Unidos, o puede que no. Google puede convertirse en un verdadero jugador

soberano, o simplemente evolucionar en otra corporación estadounidense brutalmente aburrida. El mundo puede dividirse, al estilo de la Guerra Fría, en territorios geopolíticos claramente definidos a través de un delicado equilibrio de centros multipolares; o, alternativamente, puede volverse realmente desordenado, dependiendo de la administración a través de los protocolos globalistas occidentales.

Mi propia lectura de la apuesta de Bratton es por un futuro tecnocrático que ya no será administrado por entidades geopolíticas como China o EE. UU., sino por una «red universal» técnica. «A medida que los márgenes y nodos computacionales reclaman cierta autoridad por su automatización programada, también poseen más autoridad una vez que la toma de decisiones cambia del diseñador al diseñado». En línea con Paul Virilio, Bratton advierte: «Las soberanías de la plataforma que emergen generan sus propios accidentes productivos no planeados»[16].

Independientemente de qué escenario futuro ocurra, cada uno es solo uno de los muchos mundos posibles. Y es esta ambigüedad la parte más débil del gran diseño de Bratton. Si existe, puede ser falsificado, cuestionado, medido y otorgársele un estatus legal. Si no existe, nada se pierde. Ciertamente, la ciencia ficción y la teoría especulativa, desde McLuhan y la realidad virtual hasta el amor entre robots, han jugado un papel importante en el proceso creativo-subversivo de diseñadores, artistas, arquitectos y programadores. Sin embargo, Bratton parece apostar en ambas opciones, respaldando la propuesta y la realidad, y este oportunismo debilita su integridad. El enfoque recuerda al asesor de Putin, Vladislav Surkov, quien financió a jugadores de todo el espectro político con el fin de establecer un estado de confusión. De manera similar, The Stack contiene todos los mundos posibles, comparables a la definición de Ashby de la cibernética como el dominio de todas las máquinas posibles. Describe el espacio de todas las relaciones posibles. Es un pensamiento que no permite un exterior. La pila como un meta-concepto metafísico nunca puede existir y, por lo tanto, puede ser fácilmente descartada como otro sueño masculino californiano de creación mundial aka dominación. Dicho todo esto, las plataformas existen, y esta sencilla razón hace que sea menos fácil dejar de lado a Bratton.

La plataforma no es una de las seis capas de la pila, como uno podría esperar. En principio, las plataformas deberían flotar en algún lugar entre las capas de la nube y la ciudad, pero en el diseño de la pila de Bratton no lo hacen. Justo al comienzo del libro, decidió dar a las plataformas un estado especial, aclarando la relación entre la pila y la plataforma. Bratton define la pila como una combinación de plataformas. Mientras que las pilas son plataformas, la mayoría de las plataformas no son pilas. Debido a la naturaleza facilitadora de los estándares, las plataformas preparan el terreno para las acciones de los otros. Lo que es importante en este contexto es la descripción de Bratton de las plataformas como un diagrama estandarizado: no hay estándares, no hay plataforma, no hay pila. De esta manera, la plataforma puede «unir tácticamente muchas cosas diferentes a diferentes escalas en formas más manejables y valiosas»[17]. Según Bratton, «las plataformas agrupan las cosas en agregaciones temporales de orden superior»[18]. Las define como híbridos, formas organizativas que son altamente técnicas y se alimentan de la indeterminación de los resultados. Como organizaciones, pueden asumir un papel institucional poderoso. Las plataformas se parecen tanto a los mercados como a los estados sin ajustarse completamente a ninguno de los dos. El resultado es una nueva forma de soberanía, una tercera forma institucional.

Mientras que las plataformas operan en un nivel horizontal, las pilas se definen por integración vertical. Para Bratton, la pila es una «vasta formación de software / hardware, una proto-megaestructura construida sobre océanos entrecruzados, hormigón en capas y fibra óptica, metal urbano y dedos carnosos, identidades abstractas y soberanía nacional sobresuscrita»[19]. Lo que limita la utilidad de The Stack en los debates públicos es la incapacidad del libro para leer escenarios como ideologías y presentar planos alternativos. Frank Pasquale, por ejemplo, hace la división obvia entre dos narrativas del capitalismo de plataforma: la narrativa convencional y la contranarrativa. Mientras que el discurso convencional afirma que las «plataformas promueven mercados laborales más justos al permitir que los proveedores de servicios entren a formar parte de estos mercados a un coste menor», la narrativa contraria afirma que «las plataformas afianzan las desigualdades existentes y promueven la precariedad al reducir el poder de negociación de los

trabajadores y la estabilidad del empleo». Si bien estas dicotomías resultan demasiado simplistas, al menos otorgan a estos escenarios intereses, y nos piden que construyamos diseños alternativos e imaginemos futuros preferibles.

De las alternativas a las redes sociales al «stacktivismo»

En contraste con Bratton, el filósofo francés Bernard Stiegler pide explícitamente diseños alternativos. Para Bratton, el mundo técnico es lo que es. La cuestión de qué se debe hacer nunca surge. Sin embargo, desde la perspectiva franco-europea de Stiegler, la búsqueda consiste en idear meta-conceptos que algún día puedan usarse para construir infraestructura segura, descentralizada y federada capaz de contrarrestar estas «tendencias entrópicas». Estas alternativas son imaginadas y creadas por una red diversa de iniciativas como IRI (conectada al Centro Pompidou en París), el proyecto de investigación Plaine Commune (de St. Denis, junto con Orange y la Universidad de Compiegne), la red Ars Industrialis y el sitio web pharmakon.fr, las escuelas de verano en Epineuil, The Next Leap y las propuestas de estudios digitales a la Comisión Europea y colaboraciones internacionales en Ecuador y China. (Nosotros, en el Instituto de Culturas en Red, con sede en Ámsterdam, también somos parte de esta ecología.)

Tanto Stiegler como Bratton enfatizan la importancia de la «localización», pero difieren en sus juicios sobre si la localidad debe ser una entidad legal vinculada al nomos. Lo que ambos comparten es el enfoque en la computación a escala planetaria. En The Neganthropocene, Bernard Stiegler incluyó sus comentarios introductorios a su escuela de verano 2017 titulada «Cinco tesis después de Schmitt y Bratton», en la que enfatizó la importancia de la «reducción local del aumento de la entropía»[20]. Las plataformas se aceleran en lugar de disminuir la velocidad, incrementando la entropía «a través del efecto de red y sus consecuencias autorreferenciales». En la lucha contra el «reduccionismo computacional» y la disminución de valor lingüístico, debemos preservar los «campos incalculables» que son «irreductibles a los

promedios». Tales singularidades y excepciones van en contra del principio de apalancamiento que domina el mundo de los algoritmos, la estupidez artificial y la automatización, la lógica destructiva que «incita a un inmenso y peligroso resentimiento». Para contrarrestar esta destrucción, Stiegler propone el concepto de «integridad local» como una forma de socavar las tecnologías a escala mundial que cortocircuitan los procesos deliberativos. En términos de software, esto significaría redes criptográficas regionales que protegerían tanto a individuos como a comunidades a través del almacenamiento de datos descentralizado. «Solo una reconceptualización de las arquitecturas de datos y, más generalmente, de la arquitectura que constituye la episteme computacional del capitalismo, abrirá un camino que podría sacarnos de lo que ya se ha llamado el Trumpoceno».

Al final de Platform Capitalism, Nick Srnicek hace un llamamiento político para colectivizar la plataforma. «En lugar de limitarse a regular las plataformas corporativas, se podrían hacer esfuerzos para crear plataformas públicas, plataformas que son propiedad y están controladas por la gente, independientemente del aparato de vigilancia estatal»[21]. Srnicek exige que el Estado invierta en dichos servicios públicos. Esto requiere nada menos que un cambio revolucionario en la política, un alejamiento radical de la privatización neoliberal y la austeridad. «Más radicalmente», continúa Srnicek, «podemos presionar para conseguir plataformas poscapitalistas que hagan uso de los datos recopilados por estas plataformas para distribuir recursos». A pesar de estas afirmaciones, la lógica de la plataforma en sí nunca se cuestiona. Esta es la perspectiva aceleracionista, una posición que contrasta fuertemente con el enfoque de base federada que intenta desarmar el poder en unidades más pequeñas que colaboran voluntariamente con otras cooperativas.

En un intento por politizar las difusas definiciones de Bratton, los hacktivistas han dividido el concepto totalizador de la pila en tres esferas distintas: privada, estatal y pública[22]. La pila privada, al menos en la actualidad, está diseñada para los consumidores, utiliza tecnología cerrada y es dirigida por los principios del mercado. La pila estatal, por otro lado, tiene sujetos, utiliza tecnología cerrada y es administrada por el Estado. Y la pila pública, de propiedad de los

ciudadanos y operada por ellos, funciona con tecnología abierta y se rige por principios comunes. Si bien algunos aspectos son discutibles y en teoría podrían ser diferentes, en la práctica este no suele ser el caso. La pila privada podría ser segura, libre y abierta, pero al final no lo es (piense en el control de Google del así denominado sistema operativo de código abierto Android para teléfonos inteligentes). La pila estatal podría funcionar con tecnología abierta, pero a menudo no lo hace. Si solo el Estado estuviera allí para sus ciudadanos… ¿Y qué hay de esta etiqueta «pública»? ¿Es solo un sinónimo oculto de propiedad estatal? ¿Qué sucede si cambiamos el nombre de la pila «pública» por la pila «común»? (Vea el Capítulo 10 para más información sobre este término.)

Prosigamos y definamos el «stacktivismo» como activismo de infraestructura que es consciente de las múltiples capas interconectadas[23]. Esto es un hacktivismo con una conciencia holística de los múltiples niveles que existen por encima y por debajo del «código». El stacktivismo piensa (y actúa y hackea e interviene) verticalmente. Si bien el trabajo en las redes sociales es sin duda importante, como en la red Unlike Us, por ejemplo, estas arquitecturas han alcanzado la madurez, una estabilidad que cierra las posibilidades. Las alternativas deberían ser más que buenas copias. El stack-in-making es un proyecto en curso, abierto a la problematización y la especulación. Cada uno de los elementos, tanto individualmente como en conjunto como una pila, debe diseñarse, politizarse, federarse y ocuparse. Y cada uno de estos niveles tiene sus políticas, jugadores y culturas. El stacktivismo es una forma de hacktivismo directo que no espera a que el Estado o los organismos internacionales propongan una «regulación de plataforma».

El stacktivismo promueve un enfoque integral y total que va más allá del realismo geopolítico: «No queremos un pedazo del pastel, queremos toda la maldita panadería». Para llegar allí, será necesaria una reevaluación de «la nube». Las nubes son símbolos materiales de una sociedad de plataforma centralizada que necesita ser desmantelada, similar a la demanda del movimiento pacifista durante la cesante Guerra Fría. No podemos predicar soluciones peer-to-peer (incluidas las criptomonedas) mientras permanecemos

en silencio sobre la cuestión de la escala del Big Data. Hacer campaña para un renacimiento de la «descentralización» es un enfoque, pero también requiere una parte crítica «infra». El stacktivismo nos ayuda a pensar desde afuera hasta el interior. De hecho, en lugar de simplemente pasar un buen rato fuera de línea (lo que sucede independientemente), debemos profundizar más en el proceso: rastrear «patrones oscuros», desvelando la política detrás de la inteligencia artificial, abriendo las cajas negras y exigiendo estándares abiertos. Y, por último, pero no menos importante, hagamos que el stacktivismo sea poscolonial, para que pueda deconstruir el sesgo anglosajón / occidental de las llamadas bases de datos de conocimiento global como Google Scholar (en comparación con la lógica pirata de Library Genesis).

Antes de adentrarnos en el engaño tecnológico del control global, vale la pena recordar una vez más la modestia radical de la frase de Adorno, das Ganze ist das Unwahre (el todo es lo falso)[24]. ¿Cómo podemos desarrollar formas de política protocológica que apunten al núcleo, pero que operen fuertemente enraizadas en la vida diaria, con fuertes lazos en las localidades que nos importan? Otra pregunta clave para los próximos dos años será cómo debemos relacionarnos con la plataforma como forma. Finalmente, en lugar de la desviación y la fragmentación, la plataforma ofrece la posibilidad de sintetizar las energías sociales y colocar la historia en nuestras propias manos. El atractivo del poder de la plataforma está definitivamente allí. Sin embargo, muy pocos de nosotros podremos ejecutar una plataforma que tenga éxito y sea sostenible. El deseo de centralizar y ampliar viene con un precio. ¿En quién confiaremos esta extraordinaria responsabilidad?

El «deseo de la plataforma» tendrá que ser contrarrestado con nuevas formas de culturas de red. No hay federación, descentralización o tecnología soberana sin redes vivas. ¿Podemos reinventar la red-como-forma sin rastro de cibernostalgia? Y si la red es demasiado floja, ¿qué forma la reemplazará? ¿Y qué significaría abandonar el nivel de protocolo planetario y apostar por lo multipolar? ¿Tenemos miedo de la «balcanización» de Internet, que ha sido una realidad de todas formas durante décadas con el geo-bloqueo y los cortafuegos nacionales? ¿Quién va a argumentar contra el regionalismo de plataforma? ¿Qué sucede cuando

elegimos intensificar los lazos sociales en nuestra vecindad? ¿Son las redes de «ciudades sin miedo» una proposición débil, una señal de un movimiento en retirada? ¿Podrán las redes distinguirse suficientemente del nacionalismo, las políticas de identidad y otras formas de provincialismo? Los horizontes del mundo son amplios y nos llaman, incluso cuando reconocemos el «espíritu perdido del capitalismo»[25]. Escogemos un nivel, elegimos nuestra lucha y actuamos donde estamos destinados a actuar. La conciencia terminológica puede ayudarnos a establecer conexiones entre diferentes luchas y establecer una tecnocultura de solidaridad y respeto que está todavía por inventarse.

1Cita del debate transmitido por la televisión neerlandesa en 1971 entre Noam Chomsky y Michel Foucault: https://www.youtube.com/watch?v=3wfNl2L0Gf8. La transcripción aquí: https://chomsky.info/1971xxxx/

2Este capítulo puede leerse como una actualización de comentarios previos en Geert Lovink, Social Media Abyss, Polity Press, 2016, págs. 2-3. Una versión previa en alemán, basada en una conferencia en Salzburgo fue publicada como «Medien-Netze-Plattformen» en MedienJournal, 41. Jahrgang, nr. 1/2017, págs. 26-32. No hay duda de que existe un elemento biográfico en la elección y subsiguiente orden de los tres términos. Empecé como un organizador de medios alternativos, volviéndome un teórico de medios que se metió en redes de computadoras, abogando por la «crítica de la red», y luego teniendo que confrontarme a mí mismo, y al Institute of Network Cultures que empecé en 2004, con el poder de las plataformas centralizadas.

3Véase https://internetworldstats.com/stats.htm

4Véase Geert Lovink & Pit Schultz, Jugendjahre der Netzkritik,

Institute of Network Cultures, Ámsterdam, 2010.

5Florian Cramer resalta el uso de otro término: «En la última década, las humanidades alemanas han desarrollado una noción amplia, general y transhistórica de los medios como “medialidad” (“Medialität”), en la que cualquier portador, material o imaginario, de información califica como un medio, de CPUs a ángeles. La noción de “medio” así ha remplazado y superado el término semiótico-estructuralista más antiguo de ”signo”». (https://web.archive.org/web/20090420094737/http://medienumbrueche.uni-siegen.de/groups/medienwissenschaften/blog). Cramer añade: «Quizás, volviendo la vista atrás, podrías decir que la “teoría de medios alemana” es algo como el “krautrock”: un fenómeno que fue visto y construido fuera pero mucho menos entendido como un fenómeno cohesivo dentro de Alemania» (email, 3 de septiembre de 2018). Véase también Claudia Breger, Zur Debatte um den “Sonderweg deutsche Medienwissenschaft”, Zeitschrift für Medienwissenschaft, Zúrich, 1/2009, págs. 124-127.

6Véase https://es.wikipedia.org/wiki/An%C3%A1lisis_de_redes y http://networksciencebook.com/.

7Zeynep Tufekci, Twitter and Tear Gas, The Power and Fragility of Networked Protest, Yale University Press, Londres, 2017, pág. 76.

8Véase mi entrevista con Sebastian Gießmann sobre su libro Die Verbundenheit der Dinge, en Necsus, primavera de 2016: https://necsus-ejms.org/philosophy-weaving-web-interview-media-theorist-sebastian-giessmann/

9Uno de muchos puntos de entrada podría ser la descripción

que hace Orit Halpern sobre el viraje del lenguaje al paisaje en el trabajo del pionero de la cibernética Kepes. En paralelo a estas líneas, las plataformas podrían ser definidas como «paisaje de formas». Halpern describe el giro a mitad de siglo de Kepes «de la reconfiguración de la cognición, percepción y sentido al algoritmo, patrón y progreso…». Kepes vio los datos constantes y las interacciones de interfaz como un «ambiente», un giro paradigmático que llevó, por ejemplo, al estudio de 1953 de Kevin Lynch The Image of the City, escrita bajo supervisión de Kepes. Véase Orit Halpern, Beautiful Data, Duke University Press, Durham, 2014, págs. 80/81.

10Paul Langley & Andrew Leyshon, «Platform Capitalism: The Intermediation and Capitalization of Digital Economic Circulation», en: Finance and Society, 2016.

11Nick Srnicek, Platform Capitalism, Polity Press, Cambridge, 2016, pág. 43.

12Andrew McAfee & Erik Brynjolfsson, Machine Platform Crowd, Norton & Company, Nueva York, 2017, pág. 163.

13Machine Platform Crowd, pág. 164.

14Curiosamente, Bratton enseña en el mismo instituto en la Universidad de California en San Diego en el que Manovich solía trabajar alguna vez, antes de que volviera a Nueva York en 2013.

15Benjamin Bratton, The Stack, MIT Press, Cambridge (Mass.), 2016, pág. 5.

16The Stack, pag. 37.

17The Stack, pág. 64.

18The Stack, pág. 41.

19The Stack, pág. 52.

20Bernard Stiegler, The Neganthropocene, Open Humanities Press, Londres, 2018, págs. 127-138. Un primer borrador de este capítulo se presentó allí.

21Platform Capitalism, pág. 128.

22Es probable que el concepto de «pila pública» fuese discutido por primera vez durante un gran tour de un día en bote llamado la Cumbre de la Pila Pública en las inmediaciones de Ámsterdam el 19 de junio de 2018, organizado por la Waag Societe como parte del We Make The City festival. En el anuncio se lee: «Durante los últimos 25 años, hemos permitido que el mercado gobierne el desarrollo de Internet. Ahora estamos cosechando lo que hemos sembrado. La centralización de datos, el capitalismo de vigilancia y la “comercialización de cada click”, todas son parte de nuestra realidad online. Necesitamos preparar el escenario para diseñar, construir y fomentar el Internet abierto, justo e inclusivo que merecemos».

23Esta tesis ha sido desarrollada junto a Pit Schultz en Berlín, julio de 2018.

24Theodor W. Adorno, Minima Moralia, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1951, pág. 57.

25Una referencia a Bernard Stiegler, The Lost Spirit of Capitalism, Polity Press, Cambridge, 2014.

6

Del registro al exterminio: sobre la violencia tecnológica

«P: ¿Por qué actuamos como máquinas? R: Nosotros no lo hacemos». S. Alexander Reed — «El hacktivismo no se trata siempre de penetrar un sistema, algunas veces se trata de fugarse de uno». Anon — «Los infames pogromos de 1940 fueron subproductos derivados de la revolución industrial. Los pogromos de hoy son subproductos derivados de la revolución digital». Max Keiser — «Es tiempo de empezar a tener una vida». Eslogan autonomista, principios de los años 80 — «Llamarlos deplorables es usar el eufemismo. ¿Quizás es mejor usar la eutanasia?» (tuit).

Desde la Segunda Guerra Mundial y la posterior Guerra Fría, la computadora (conectada a la red) ha sido todo menos una herramienta inocente. Sabemos por su historia que Internet tiene profundas raíces en el complejo militar-industrial. La violencia masiva y el genocidio son elementos en el debate de las redes sociales que hasta ahora se han ignorado, si no se han reprimido activamente: la tecnología digital como violencia. Tal pensamiento fue tabú, deprimente y desalentador para los activistas de Internet y los geeks, necesarísimos para las intervenciones digitales en este espacio disputado. ¿Quién más va a construir los bienes comunes creativos, las alternativas de código abierto y libre, y la pila pública, si las herramientas del amo son esencialmente malvadas y no se pueden reparar?

¿Está justificado hablar de las tecnologías de la información como una «bomba atómica social»? En 2018, surgieron pruebas de que la introducción de Facebook y el genocidio de Rohingya

estaban intrínsecamente vinculados[1]. El paso del lema de la camiseta de «deja de ser pobre» a «deja de ser» es más pequeño de lo que cualquiera de nosotros se atrevería a pensar. Las computadoras administran todo, incluyendo los procedimientos de la vida y la muerte. En estos tiempos extraordinarios del populismo de extrema derecha y la alt-right, ya no es un negocio usual. Puede que no sea suficiente pedir una «descolonización» de la tecnología de la información. Necesitamos pensar lo impensable, también en nuestro dominio estratégico digital. En su libro de 2018 The Message is Murder, Jonathan Beller está haciendo precisamente esto: «Las codificaciones, abstracciones y máquinas de hoy, lejos de ser neutrales en cuanto a valores, son más bien formaciones raciales, formaciones de sexo-género y formaciones nacionales; en resumen, formaciones de violencia. La cultura digital se construye a partir de formas materiales y epistemológicas del capitalismo racial, el colonialismo, el imperialismo y la guerra permanente. Esta violencia está literalmente inscrita en los cuerpos y arquitecturas de las máquinas»[2].

En Homo Deus, Yuval Noah Harari escribe sobre el concepto de «población sobrante» como «la clase inútil» y qué hacer con ellos. Como se lee en la contratapa: «La guerra es algo obsoleto. Es más probable quitarse la vida que morir en un conflicto bélico». Según Harari, «los humanos corren el peligro de perder su valor económico porque la inteligencia se está desconectando de la conciencia»[3]. Su comparación entre la lógica de genocidio y control de la población del siglo XX y la condición del sujeto internalizado en el siglo XXI es crucial aquí. «El individuo no será aplastado por el Gran Hermano: se desintegrará desde dentro». El siglo XX fue la época de las masas. Sin embargo, como dice Harari, «la época de las masas podría haber terminado, y con ella la época de la medicina de masas».

Homo Deus afirma que, mientras los soldados y trabajadores humanos dan paso a los algoritmos, algunas elites pueden llegar a la conclusión de que «no tiene sentido proporcionar condiciones mejoradas o incluso estándares de salud para las masas de gente pobre e inútil, y que es mucho más sensato centrarse en mejorar más allá de la norma a un puñado de superhumanos». En la era de Piketty, la disparidad de ingresos está creciendo de manera exponencial. Por lo tanto, «en el

futuro podremos ver brechas reales en las capacidades físicas y cognitivas que se abren entre una clase superior mejorada y el resto de la sociedad». El Estado y la elite pueden perder interés en brindar asistencia médica a estos pobres cada vez más marginados. Harari advierte sobre la «creación de una nueva casta de superhumanos que abandonará sus raíces liberales y tratará a los humanos normales no mejor que los europeos del siglo XIX a los africanos». Sin embargo, no habrá un simple retorno de los mismos. «Mientras que Hitler y sus colegas planeaban crear superhumanos mediante cría selectiva y limpieza étnica, el tecnohumanismo del siglo XXI espera alcanzar esa meta de manera mucho más pacífica, con la ayuda de ingeniería genética, nanotecnología e interfaces cerebro-computadora».

Del registro al exterminio

Desde el principio, la computadora se ha asociado con el control de la población y el genocidio. Para mí, esta historia comenzó cuando tenía diez años. En lugar de hacerlo solo a través de la radio, los periódicos o la televisión, seguí de cerca las protestas holandesas contra el censo de 1970 porque mi madre se había unido al movimiento de protesta. Ella había sido una mensajera postal durante la ocupación nazi cuando era adolescente, transportando periódicos clandestinos y falsos cupones de alimentos en su bicicleta en la ciudad de Breda, al sur del país. Mis abuelos, por su parte, escondieron a dos mujeres judías en su farmacia y agencia postal. Cada vez que me aventuraba por las estrechas escaleras de la bodega de comida de mis abuelos, recordaba que este espacio oscuro y estrecho solía ser su escondite.

Casi al mismo tiempo, vi los primeros documentales de televisión sobre la Segunda Guerra Mundial, la ocupación alemana de los Países Bajos y el Holocausto. Monumentos y conmemoraciones de resistencia a estos acontecimientos definieron mi infancia. El tanque polaco que liberó a Breda en septiembre de 1944 se situaba orgulloso en el parque cercano. Fue también durante ese tiempo cuando escuché por primera vez la secuencia nazi de registro, conteo, selección, razzia, transporte y, en última instancia, exterminio. El ataque de dinamita de 1943 en la oficina

de registros públicos en el Plantage Kerklaan en Ámsterdam por el grupo centrado en torno al escultor Gerrit van der Veen siempre le hablaba a mi imaginación[4]. El memorial en el café De Plantage todavía está allí. El grupo de Van der Veen también produjo unos 80.000 documentos de identidad falsos. La mayoría de los miembros del grupo fueron ejecutados en las dunas a las afueras de Haarlem.

La idea del movimiento contra el censo era simple pero radical: el eslogan alemán «Wehrt den Anfängen» (detener los comienzos) se aplicó a la política burocrática de contar a la población en sí. Las posibles buenas intenciones debían ser ignoradas. El censo tenía que ser prevenido, incluso si eso significaba desobediencia civil. El hecho de que, porcentualmente, la mayoría de los judíos fueron deportados y asesinados en los Países Bajos «civilizados» ya era ampliamente conocido en la década de 1960. La combinación de datos precisos del censo, una administración bien organizada y la voluntad de la policía y otras autoridades de colaborar con las fuerzas de ocupación nazis, que ejecutaron su genocidio de una manera estrictamente legal, convirtió a los Países Bajos posteriores a la ocupación en un país profundamente dividido, una lucha entre los que colaboraron con el régimen nazi, los que decían estar en la resistencia y un gran grupo de espectadores oportunistas.

En esta era de grandes bases de datos de identificación, los requisitos para iniciar sesión a través de Facebook y Google, sin mencionar las huellas dactilares y el reconocimiento facial, es imposible resistirse al registro. No hay redes sociales sin perfiles. Todos son rastreados. ¿Dónde entonces podríamos empezar? Hay quienes luchan batallas legales como Europa contra Facebook, algunos que manipulan sus entradas de datos con la esperanza de confundir a la máquina, y algunos que pagan en efectivo, negándose a poseer una tarjeta de crédito o débito. Pero aquí quiero presentar otro enfoque que generalmente se desecha como ludita: ¿qué pasa si la computadora no es una herramienta neutral y pasa a ser estructuralmente violenta y se vuelve contra nosotros? Tal visión va directamente en contra del paradigma del PC como una herramienta de liberación para individuos y comunidades que surgió a finales de los años setenta. Sin embargo, es un punto de vista que una vez fue ampliamente difundido, alcanzando su

apogeo, irónicamente, en el año 1984.

La vida es sabotaje

Para recuperar este antiguo imaginario de la computación, hemos de volver a otro momento en mi biografía, la publicación en 1981 de La alternativa: la vida como sabotaje, sobre la crisis de la violencia tecnológica de Detlef Hartmann, un clásico autonomista alemán. Este documento posutópico de mi generación, torpemente ubicada entre hippies y yuppies, disco y punk, nunca se ha traducido al inglés o al español. Nadie está usando la frase «violencia tecnológica», al igual que nadie se refiere ya a «Alemania Occidental». Hay una buena razón para esto. El libro, lleno de jerga marxista, respira la amargura de su tiempo. Piénsese en los feos brutalistas, los Raststätten y Autobahnen que frecuentaba como autoestopista, Kraftwerk y Fehlfarben, la Facción del Ejército Rojo y Peter-Paul Zahl, un período visualizado en Tatort, una serie de TV sobre detectives. En términos teóricos, este es un mundo en el que Adorno había sido reemplazado por los dos Michael: Ende y Foucault. En esta gris realidad de posguerra, Hartmann es solo uno de los muchos duros críticos de 1968, un cuadro de académicos que operan fuera de la academia. Similares héroes para mí en ese momento fueron Konkret y autores de Edition Tiamat como Wolfgang Pohrt, Eike Geisel y Hendrik Broder.

Para el «marxista vitalista» Hartmann, la vida no es sacrificio. Su significado radica en el acto de sabotaje. Lo que queda de nuestras cualidades humanas es la voluntad de rebelarse. Su argumento central es que los humanos no son máquinas. Este a priori no surge de una superioridad innata, ni de un humanismo nostálgico o sentimental. Tampoco se deriva de los ideales de unos pocos seleccionados, de los superhumanos que se ciernen sobre nuestras pequeñas preocupaciones. En este sentido, no comparte similitudes con las lecturas izquierdistas de Nietzsche. En cambio, para Hartmann, la vida sigue siendo un factor impredecible en la periferia, un conjunto de fuerzas que a menudo perturba los procesos y, por lo tanto, necesita ser controlado y domesticado, incluso borrado por completo. «La vida se ha convertido en

sabotaje, precisamente porque es vida».[5] Hartmann y su generación autonomista alemana definen a los humanos como un residuo inútil, un sueño inútil, un resto no productivo que se niega a ser utilizado, cuantificado y optimizado. A este núcleo sobrante lo llama «extrañeza subjetiva»: el no valor no se puede medir, incorporar y explotar. Desde una perspectiva burocrática, este resto sin valor es una amenaza para todo el sistema y no puede ser ignorado. Por lo tanto, necesita ser eliminado, esto es, exterminado.

En línea con la brutalista realidad de Alemania Occidental a finales de la década de 1970, estamos sujetos a la violencia de las instituciones, desde centros comerciales a escuelas, hospitales y cárceles (hoy añadiríamos plataformas a la lista). Todas estas instituciones pedagógicas siguen la lógica de la máquina que pretende corregir, educar y «mejorar» a los humanos a través de los sistemas de control. No importa cómo se implementen, sus arquitecturas son idénticas y se adhieren a la lógica primitiva de la máquina. Para Hartmann, la riqueza del lenguaje humano, los juegos y los sentimientos no pueden ser capturados por la pobreza de las máquinas. El vocabulario de Hartmann es claro pero amargo, y funciona en una dirección similar a la de Foucault, pero difiere del tardío término «biopolítica» que, después de la muerte de Foucault en 1984, se convirtió en una categoría general que capturó todo y nada, despolitizando efectivamente su trabajo.

Para los autonomistas alemanes de la década de 1970, la política no se trataba de la vida como tal. No son existencialistas. La vida debe ser defendida contra un tipo muy específico de política de población que ataca a grupos específicos de la sociedad con una racionalidad burocrática, eficiente y fría. Esta es una lectura específica del fascismo alemán. En sus empresas archivísticas, la Escuela de Hamburgo (como yo los llamo) se topó con evidencias históricas que tenían que ser descubiertas. A partir de las lecciones proporcionadas por Hannah Arendt, comenzaron a profundizar en la eugenesia antisemita de los nazis, tanto en el interior del Reich como en la Europa oriental ocupada y Rusia, la propuesta de «granero» para Alemania, que antes tenía que despoblarse para ser colonizada y luego completamente habitada por los arios, asistidos por esclavos dóciles (el pueblo eslavo). Los que no encajaban genéticamente, debían ser deportados y exterminados.

Cuarenta años después de su publicación, la «vida como sabotaje» de Hartmann, de manera similar a la noción de «vida desnuda» de Agamben, ofrece una perspectiva diferente de nuestra condición contemporánea. Sin embargo, nuestras condiciones también son distintas. El resultado es un tipo de tensión entre ajustarse a una norma y la creatividad y la productividad prometidas por el valor atípico. En estos días, las corporaciones adoptan la diferencia reduciendo la vida a un conjunto de identidades. La vida misma, con todas sus rarezas y anomalías, se ha convertido en una fuente primordial de explotación capitalista. Los datos se extraen de pequeñas diferencias en el gusto, el comportamiento del consumidor y las opiniones, luego se ejecutan a través de diversos procedimientos computacionales, se visualizan y se venden al mejor postor.

Según Hartmann, la máquina no es ni progreso, ni un mal necesario, ni siquiera una monstruosidad nacida de la mente humana. En cambio, la máquina se define por su violencia contra la vida; y esto no es un efecto secundario accidental. Leyendo a Hartmann, interpreto la máquina como un vector, una fuerza vitalista. Según sus propias palabras, la máquina es una estrategia de violencia, destrucción, poder y expropiación. Tal visión corresponde a la lógica cibernética con la que lidiamos en el contexto de Internet. Liberada de su corrección política liberal, la vida ya no se define por la condición de víctima. La vida equivale a revuelta, es una sublevación, una demanda de libertad, autonomía y de la riqueza de la subjetividad. Para decirlo en términos de los años setenta: las computadoras grapan y perforan, pero nosotros respondemos. El vacío que producen las instituciones puede convertirse en una subjetividad revolucionaria. El resultado es una «rabia contra la máquina», una defensa del resto humano que Hartmann llama la «lucha de clases tecnológica». Para Hartmann, esta lucha tecnológica siempre ha estado en el centro de la lucha de clases. En retrospectiva, podemos leer este análisis materialista como una declaración de vanguardia. Y, sin embargo, parece que todavía estamos al principio de este proceso.

La comprensión de la subcultura, por ejemplo, es un elemento marginado que el capitalismo ya no puede absorber. Durante casi medio siglo, solo hemos visto subculturas desde un ángulo

«productivista». En la lectura, altamente cínica pero dominante, cada reclamo, sin importar cuán perturbador e inusual sea, puede y será sublimado e integrado en la máquina capitalista. La noción de «lo subterráneo» es una imposibilidad: en el realismo capitalista, no hay afuera. Desde el momento en que se instigó, cada gesto subversivo ya ha sido desarmado; cada acto de resistencia, integrado en la máquina. Esto nos impide actuar por completo y nos deprime. Para Hartmann, por otro lado, estas intervenciones son productivas siempre que desentrañen explícitamente el poder sin compromiso. La resistencia no es inútil, sino fértil.

Visiones italianas y alemanas de la Autonomía

La rama alemana de los autonomistas se mantiene cerca de la escuela italiana de Tronti, Bolonia y Negri, que alcanzaron su nivel más alto como movimiento en 1977. Detlef Hartmann fue parte de la escena que publicó el zine de teoría radical Autonomie (Autonomía), con su subtítulo «Materiales contra la Sociedad de la Fábrica». A pesar de que su discurso era altamente abstracto y sofisticado e incluía notas a pie de página y referencias, la revista no se adhirió al formato de la revista académica, sino que tomó la forma del folleto político DIN A4. El número 1 informó sobre la revolución iraní de 1979 en apoyo de la oposición chiita y Bani Sadr, mientras que el número 2 se centró en las «nuevas prisiones» y los juicios contra la lucha armada alemana. El tercer número de 1980 trataba de «La segunda destrucción de Alemania»: los desolados suburbios concretos, la pedagogía de la vivienda social que intentaba domesticar a la clase trabajadora y las estrategias de los movimientos ilegales. En todas estas luchas, la «autonomía» era un motivo central, un objetivo para crear vidas independientes que detuvieran y socavaran a la Máquina (incluido el Partido) y su imperativo (siempre lleno de buenas intenciones) de racionalidad.

El número 13 de 1983, «El imperialismo en las metrópolis: el ataque tecnológico», que desafortunadamente no menciona a sus autores, es particularmente relevante para nuestro contexto. Su tema es la datificación de la sociedad. El objetivo del colectivo editorial era capturar una imagen general, dando sentido a los

desarrollos recientes, aparentemente dispares, como la microelectrónica, la informatización, la introducción de robots en la fabricación de automóviles, el transporte de datos y el despliegue de la televisión por cable en las principales ciudades. Curiosamente, el colectivo advierte sobre el énfasis en el papel de las computadoras en la vigilancia y la represión, y en cambio enfatiza que la computación se encuentra dentro de un régimen más amplio de políticas de población racista y luchas de clases «atomizadoras». La revista comienza con una larga reseña histórica que culmina en una nueva fase «científica» de sabotaje, que describen como «guerrilla informática». En línea con sus compañeros italianos, el colectivo muestra un gran interés en las condiciones de trabajo dentro de las plantas de fabricación de automóviles posfordistas. Los estudios de caso de las fábricas de Volkswagen y Alfa Romeo demuestran que la dialéctica «operaísta» entre la lucha de clases y la automatización es estratégicamente aprovechada por parte de la gerencia para deshacerse de los elementos rebeldes entre la fuerza laboral.

El punto central del número 13 es un texto titulado «Primeras hipótesis sobre las tecnologías de la información como una nueva etapa de la lucha de clases». Describe los intentos del capital por producir trabajo sin una clase trabajadora. El punto aquí no es que la producción descarte por completo el trabajo vivo, sino que el capital busca un modo de producción «social-menos» que rechaza cualquier incorporación colectiva de la psique. Los datos, no los trabajadores, se vuelven sociales. Esto se refleja en el aumento del desempleo masivo poskeynesiano y las condiciones laborales precarias. En resumen, lo que define este proceso histórico es la destrucción de la clase como tal. Dentro de este desarrollo, el colectivo Autonomie tiene un interés especial en la automatización de los instrumentos de política social que el Estado de Bienestar tardío desarrolló para controlar a su (desempleada) fuerza laboral, junto con la administración computarizada de los pobres que están simultáneamente atomizados y controlados centralmente.

IBM y la captura inmisericorde

El médico de Hamburgo Karl-Heinz Roth era (y sigue siendo)

una figura central en la izquierda autonomista alemana. En 1983-84, vivía en una casa okupa del oeste de Berlín. La Staatsbibliothek de Hans Sharoun (biblioteca estatal) acababa de construirse justo al lado del Muro, en las ruinas de la vasta área de la Plaza Potsdamer. Sentado entre los nuevos estantes, fue aquí donde leí con entusiasmo Die restlose Erfassung (La captura inmisericorde), que Roth escribió junto con el ahora famoso historiador Götz Aly. El libro es un estudio histórico breve pero significativo, que detalla el censo y el papel de las estadísticas durante el período nazi. Es aquí donde leí por primera vez sobre el uso generalizado de la tecnología de tarjetas perforadas de IBM por parte de los nazis en su censo de 1933, su uso dentro del complejo militar-industrial bajo Todt y Speer para coordinar el trabajo forzoso, y su papel más amplio dentro del Holocausto en términos de conteo y selección de judíos.

El libro de Roth y Aly fue escrito para apoyar el movimiento de boicot del censo, que acababa de celebrar una rara victoria en una corte alemana. Las estadísticas no solo se crearon para procesar grandes grupos: las tácticas nazis apuntaban a individualizar, aislar y extraer casos individuales de grandes bases de datos. Una combinación de lo científico y lo racional, estos métodos buscaron eliminar elementos «subjetivos» de la lucha social[6]. Pero, aunque Aly y Roth bosquejan primero el papel histórico de las estadísticas durante el período nazi, también muestran las carreras individuales de las estadísticas. expertos que se extienden hasta bien entrado el período de posguerra de Alemania Occidental. De hecho, los autores señalan que, mientras escribían el libro, las mismas tarjetas perforadas todavía estaban en uso[7]. Die restlose Erfassung contenía así un mensaje político claro pero escalofriante: la recopilación de estadísticas de población para identificar a los grupos sociales tenía una aterradora continuidad histórica.

Aunque ocasionalmente se menciona[8], la tecnología de tarjetas perforadas de IBM y su papel en el Holocausto no es en absoluto una parte significativa del discurso actual de Internet. Cuando el estudio monumental de Edwin Black sobre la «alianza estratégica entre la Alemania nazi y la corporación más poderosa de Estados Unidos» fue publicado en 2001 (en medio del colapso del puntocom y el 11-S), recibió algo de exposición, pero no pudo posicionarse

bien a la luz de la revolución de Internet que se desarrolló en ese momento. Las conmemoraciones simbólicas por los cincuenta años de la guerra habían terminado e IBM parecía cada vez más irrelevante, una reliquia de una vieja guardia que había perdido contra los nuevos gigantes del baby boom como Microsoft. En la imaginación popular, la historia de la tarjeta perforada también se ha dejado de lado por razones técnicas. Las tarjetas perforadas se vieron como una tecnología muerta, relegada al polvoriento archivo histórico de dispositivos de cálculo. La computadora surgió en su lugar, un dispositivo inteligente que podía hacer mucho más que simplemente calcular números.

Desde el principio, las computadoras se presentaron como «máquinas pensantes». Fue el trabajo de Alan Turing en la década de 1930 el que se apartó del agregado utilitario de números para considerar, en cambio, el concepto de «cómputo general». El descifrado del código Enigma, en el que estaba involucrado Turing, es ampliamente conocido como la historia «criptográfica» de la Segunda Guerra Mundial. Después de esta victoria, la historia de la computación universal se traslada de John von Neumann a la cibernética de Norbert Wiener y al ensayo de 1945 «Cómo podríamos pensar» de Vannevar Bush (lo que marca el nacimiento de Internet). La computadora, como dispositivo de cálculo, retrocede a un segundo plano, desapareciendo por completo con el auge del PC en los años ochenta. Las computadoras podrían hacer más que poner a un hombre en la luna: podrían responder todas las preguntas posibles y procesar todo tipo de información.

En su introducción, Black subraya que la «obsesión de Hitler por la destrucción judía no fue original. Pero por primera vez en la historia, un antisemita tenía la automatización de su lado»[9]. Para Black, la indiferencia de IBM hacia esta competencia racista se debió a una creencia ciega en su propio universo de posibilidades tecnológicas: «IBM estaba sujeta a un mantra corporativo amoral especial: si puede hacerse, debe hacerse»[10]. Más de 2.000 máquinas de clasificación de tarjetas fueron enviadas a toda Alemania, y miles más a toda Europa. Las llamadas máquinas Dehomag Hollerith se desplegaron en numerosos campos de concentración. La «automatización de la destrucción humana» se llevó a cabo con el conocimiento consciente de la sede de IBM en Nueva York hasta los

últimos días del Tercer Reich, y las filiales de IBM diseñaron las aplicaciones a medida. Una parte sustancial de las ganancias de IBM provino de la Alemania de Hitler. De hecho, hasta el momento de la entrada de Estados Unidos en la guerra en 1942, el CEO de IBM, Thomas Watson, continuó proclamando su mantra de la «paz mundial a través del comercio mundial», eludiendo los boicots comerciales a través de subsidiarias en terceros países.

En retrospectiva, la participación directa de IBM en la preparación de la máquina de guerra alemana entre 1939 y 1940 presenta una evidencia directa. «IBM, casi sin ayuda, había traído la guerra moderna a la era de la información. A través de sus esfuerzos persistentes, agresivos y sin trabas, IBM virtualmente puso el blitz en el krieg –el relámpago en la guerra– para la Alemania nazi. En pocas palabras, IBM organizó a los organizadores de la guerra de Hitler»[11]. Los pedidos alemanes no solo incluían la producción y el mantenimiento de las máquinas, sino también la impresión de miles de millones de tarjetas sensibles a la electricidad. Como Black observa, lejos de ser implementaciones genéricas remotas, cada implementación de la tecnología de tarjetas perforadas significó una investigación y personalización extensas. «Cada vez los ingenieros de campo de la filial de IBM tenían que realizar estudios invasivos del tema que se estaba midiendo, a menudo en el sitio. ¿Se trataba de gente? ¿De ganado? ¿Se trataba de motores de avión? ¿De pagos de pensiones? ¿Era trabajo esclavo? Para cada tipo de aplicación se requirieron diferentes recopilaciones de datos y diseños de tarjetas».[12]

En tanto que empresa de «soluciones», IBM trabajó para ambos lados del conflicto. En 1943, dos tercios de la capacidad de la fábrica de IBM en EE. UU. habían pasado de tabuladores a municiones. En medio de este entorno «meramente técnico», un investigador que trabajaba para el Departamento de Justicia de los Estados Unidos, Harold J. Carter, se preocupó. Entre 1942 y 1943, recopiló pruebas contra IBM en un documento titulado «Control en máquinas de negocios». Si bien estas investigaciones finalmente resultarían infructuosas, Carter descubrió que IBM no solo estaba suministrando máquinas a la economía de guerra de EE. UU. y al ejército, sino que estaba en el corazón de casi 100 proyectos de investigación militar, «incluidos los estudios de trayectoria balística,

diseño de aeronaves, control de inventario automatizado, y una unidad de mensajería electrónica inalámbrica avanzada, llamada Radiotype»[13]. IBM también participó en algunas de las operaciones más secretas de los Aliados, como el descifrado del código Enigma en Bletchley Park en Inglaterra, donde utilizaron máquinas Hollerith.

Para demostrar la diferencia que marcaron estas máquinas, Black compara dos países, Holanda y Francia. Mientras que la máquina de registro en los Países Bajos funcionó sin fallas, en Francia «las fuerzas nazis fueron obligadas a continuar sus redadas aleatorias y fortuitas». En palabras de Black, «Holanda tenía una infraestructura Hollerith bien asentada. En Francia, la infraestructura de tarjetas perforadas estaba en completo desorden». Y su conclusión puede ser respaldada por números: «De una estimación de 140.000 judíos neerlandeses, más de 107.000 fueron deportados, y de esos 102.000 fueron asesinados –una tasa de mortalidad de aproximadamente el 73%. De una estimación de 300 a 350.000 judíos viviendo en Francia, en ambas zonas, cerca de 85.000 fueron deportados –y de estos casi 3.000 sobrevivieron, una tasa de mortalidad del 25 %»[14].

Black comienza con el papel de la tecnología de tarjetas perforadas en la organización del censo antes de pasar a la selección y registro de judíos y otros enemigos nazis. Ayudado por las nuevas posibilidades de captura, clasificación y cribado, Black enfatiza un nuevo imaginario informativo: nadie escaparía. «Esto era algo nuevo para la humanidad. Nunca antes se había identificado a tanta gente de manera tan precisa, tan silenciosa, tan rápida y con consecuencias tan profundas». Teniendo presente esta implacable búsqueda, realiza el enlace a la omnipresencia de las computadoras sesenta años después: «El alba de la Era de la Información comenzó con el ocaso de la decencia humana»[15]. Y, sin embargo, un misterio aún perseguía a los sobrevivientes. Después de haber estudiado tantos testigos oculares y estudios históricos, «la mayoría de ellos confesaría que nunca entendieron realmente el proceso del Holocausto. ¿Por qué sucedió? ¿Cómo pudo pasar? ¿Cómo fueron seleccionados? ¿Cómo obtuvieron los nazis los nombres? Siempre tenían los nombres»[16].

Hacia el final de la guerra, los esfuerzos de IBM y los Aliados se desviaron para rastrear y salvar estas máquinas. Los datos económicos cruciales para el período de posguerra se guardaron de esta manera. La conclusión de Black es amarga: «Para los Aliados, la asistencia de IBM llegó en un momento crucial. Pero para los judíos de Europa llegó demasiado tarde. Millones de judíos sufrirían las consecuencias de ser identificados y procesados por las tecnologías de IBM»[17].

Hasta ahora, el trabajo monumental de Black, e incluso el papel de IBM en general en computación, ha sido dejado de lado en la historia de la cibernética. En Rise of the Machines: The Lost History of Cybernetics de Thomas Rid, por ejemplo, a IBM casi no se le menciona, y menos todavía su papel en el Holocausto. No hace falta decir que tampoco se incluyó en la noventera visión de Wired que rechazó a la computadora central como un símbolo de la era centralista en ruinas. Pero el pasar por alto el papel de IBM parece ser un efecto secundario de la amnesia histórica y la tecno-positividad, en lugar de una conspiración intencionada. En nuestra comprensión de la cibernética temprana, el enfoque estaba constantemente en el individuo, el usuario y la retroalimentación entre el hombre y la máquina. Sí, el control era fundamental, destinado a detener la inevitable tendencia hacia el desorden y la entropía. Sin embargo, el control siempre se hizo en nombre de un principio superior, la mejora del comportamiento humano.

Para los análisis de poder que cuestionan tal visión de la cibernética, el énfasis debe colocarse en la automatización de la administración. La insistencia de Friedrich Kittler en la computadora como dispositivo de cálculo apunta en esta dirección. El hechizo demasiado humano de la interfaz nos aleja del núcleo fundamental de la máquina. Desafortunadamente, este es también el caso de la mayoría de las monografías cibernéticas que aparecieron en la última década. Influido por los escritos de Norbert Wiener, Bertrand Russell una vez planteó la pregunta: «¿Son necesarios los seres humanos?». Esta pregunta dirige nuestra atención a las (justificadas) preocupaciones de juicio y trabajo humano que quedan fuera, poniendo en primer plano la amenaza real de la selección y, en última instancia, el genocidio.

Es esta pregunta la que vincula el uso del Reich de la tecnología Hollerith con acontecimientos más recientes, como la resistencia de 1970 contra el censo en los Países Bajos y las protestas alemanas en 1983. Para estos manifestantes, la gran colección de datos de identificación personales combinada con identificadores como la religión, las creencias políticas y los antecedentes étnicos era inaceptable. Black subraya que «con pocas excepciones, todas las familias judías holandesas recogieron los cuestionarios, los llenaron completamente y los archivaron en la oficina de registro más cercana. El extraño cumplimiento se basó en el respeto tradicional de los holandeses por las leyes y regulaciones, así como en una sanción por no registrarse», y agregó que «los judíos también habían entendido que la resistencia era inútil porque sus nombres ya habían sido registrados inocentemente como "judíos" en numerosas oficinas de estadística y registro en los Países Bajos»[18]. Para Black, fue el cálculo, más que la ornamentación, lo que lo individualizó. «No fue el gesto exterior de las seis puntas de oro usadas en el pecho para que todos los vieran en la calle, fueron las ochenta columnas perforadas y clasificadas en una instalación de Hollerith las que marcaron a los judíos de Holanda para su deportación a los campos de concentración». En el régimen de organización e identificación establecido, un funcionario nazi ya podía informar, en octubre de 1941, que «todos los judíos alemanes están ahora en el saco»[19].

Una sociología de las listas

Fue hacia 1984 cuando descubrí las «listas» como una categoría sociológica. El hecho de que las listas no solo existieran, sino que constituyeran un concepto distintivo, un modo de poder en la línea de Michel Foucault, una forma específica de organizar temas y asuntos, resultó una intuición real para mí en ese momento. Esto fue durante una época en que las largas filas de personas, que esperaban en la calle frente a una panadería u oficina, casi habían desaparecido. Estas colas se asociaron con un socialismo disfuncional «realmente existente» y con el colapso de las economías del Tercer Mundo en otros lugares.

Una vez que las categorías están en su lugar, las listas se están formulando. Listas de poder, listas de represión, listas de orden. Entonces, ¿qué podría ser mejor que publicar un estudio completo sobre las listas? Cuando crecí a principios de la década de 1970, la lista era Radio Veronica Top 40, una hoja de papel doblada que solía recoger en una tienda de discos en Stadionplein de forma gratuita. Más tarde, las listas se convirtieron en una pieza de software, una herramienta de Internet pequeña, simple pero muy potente. En 1993 conocí la lista de correo electrónico o el servicio de listas que se ejecutaba en «Majordomo», que definía listas de suscriptores. Las listas de Internet jugaron un papel importante en mi vida, sobre todo para «nettime», la lista de correo que fundé en 1995 junto con Pit Schultz, y que todavía existe. La práctica de organizar redes para el debate culminó en el dominio «postal» llamado «listcultures.org» que el Institute of Network Cultures ha estado ejecutando durante la última década, utilizado por comunidades como VideoVortex, Unlike Us y MoneyLab.

¿Debemos concluir que la desobediencia civil significa sabotear el listado por completo? Las listas no son inocentes. La pelea no fue solo por opiniones, convicciones, prejuicios e ideologías. Quitémosles los juguetes a las autoridades. Al plantear la pregunta de qué son las listas, estamos entrando en un territorio oscuro. Las listas no son, por definición, «útiles»; la cuestión va más allá que la lista de la compra o la lista de tareas pendientes. En su obra maestra Masa y poder, Elias Canetti describe las diversas técnicas culturales que los gobernantes han usado a lo largo de los siglos para evitar que una multitud se convierta en una masa peligrosa e impredecible. Las personas se separan y se colocan una tras otra, en una línea. Siguiendo a Canetti, podríamos decir que las listas son líneas abstractas, señales que esperan ser procesadas. En contraste con la multitud abierta que se hincha y luego se desintegra repentinamente, la lista es estable y fija. Sorprendentemente pocos elementos pueden ser (y serán) añadidos o eliminados de la lista. La lista es un símbolo de jerarquía, poder y estabilidad.

Como símbolo del orden racional, la lista evita que los sujetos atomizados formen articulaciones no deseadas de energías colectivas. Lo comunitario se vuelve aislado y detallado, la multitud se hace manejable. El caos ha sido superado; ahora solo tenemos

que esperar y ver cómo progresa el procesamiento de números. La institución eventualmente se ocupará de todos y cada uno de los elementos. Una lista no es información muerta. Más que un residuo, es una forma de dominio potente y densa que nos muestra el poder de la organización y la organización del poder. La lista es evidencia viva, un recordatorio de la violencia tecnológica que habita en nuestras máquinas cibernéticas.

Las autoridades requieren que estemos en la lista y que obedezcamos sus reglas. Una vez que somos capturados por el orden espacial de la lista, no podemos saltarnos un puesto o simplemente salir. Este es, con mucho, el aspecto más peligroso. Una vez arriba, ¿cómo nos bajamos? Desde la perspectiva de la base de datos, la lista como una «recopilación organizada de datos» es un concepto establecido[20]. Para los funcionarios y gerentes, las listas condensan conocimiento, agrupándolo en un orden específico (a menudo alfabético o numérico). Los datos resumidos y hechos legibles por la máquina, desglosados y organizados, están listos para ser procesados. Una vez que accedemos a los sistemas de administración de bases de datos, la lista como tal desaparece y se transforma en pestañas, números, entradas, formularios o simplemente «datos», como se llama actualmente. Solo en la base de datos se vuelven los datos relacionales; como parte de una lista, los datos pueden relacionarse con otros datos. Pero esto es trabajo tedioso, una tarea que ha sido asumida por la computadora y las máquinas de cálculo anteriores que se hicieron operativas desde principios del siglo XX. En 2017, nuestro Institute of Network Cultures publicó el estudio de Kenneth Werbin sobre las listas[21]. Este estudio canadiense no solo hace visible una forma de poder potente y potencialmente mortal, sino que nos lleva a lo más profundo de la lógica cibernética misma en la que el «orden de información» se convierte en un requisito previo para cualquier movimiento que virtualmente tomemos en esta sociedad computarizada y en red.

El comunismo de datos después de la digitalización

El sabotaje, en la terminología de Andrew Culp, cae bajo la

categoría de «comunismo conspirativo». Es la traducción práctica de decir no a aquellos que nos dicen que aceptemos el mundo tal como es. Para Culp, es crucial romper con «la legión de comentaristas no comprometidos que predican la moderación del medio»[22]. Al contrario, su objetivo es cultivar el odio hacia este mundo desarrollando «términos contrarios que divergen de la tarea feliz de la creación»[23]. La antigua frase punk alemana «destruye lo que te destruye» se presenta como una cura efectiva contra el desinterés depresivo. Esto implica activismo e intervención, pero tales interrupciones no pueden ser un fin en sí mismas. Culp reconoce que la ruptura se ha convertido en parte integral del capitalismo, desde el concepto de «destrucción creativa» hasta los colapsos monetarios y las crisis ecológicas. La pregunta es, por lo tanto, ¿qué interrupción es revolucionaria? Si hay algo que necesita ser interrumpido, es el mito cibernético en sí mismo[24].

¿Cómo podría aplicarse la lógica del «sabotaje» a nuestra realidad de datos? ¿Podría el Big Data ser rediseñado para las preocupaciones de la gente común, ofreciendo una solución a la actual crisis existencial de los progresistas liberal-izquierdistas? En una contribución para The Guardian, Evgeny Morozov concluyó que tal populismo de datos tiene «una ventaja genuina, pero solo si comprende que la agenda digital tradicional, como todo lo demás, ha sido completamente interrumpida por la tecnología digital. En lugar de negarlo, los populistas progresistas deberían usar el debate sobre los datos como una oportunidad para restablecer su relevancia para los debates económicos cruciales de hoy». En resumen, los datos y las bases de datos no son malvados y deberían estar explícitamente politizados. ¿Cómo podemos crear la propiedad pública de nuestros datos? ¿Pueden los datos, el «petróleo del siglo XXI», proporcionar crecimiento económico, crear nuevos empleos e incluso ser el vehículo mágico para redistribuir la riqueza? ¿O es todo esto solo una falsa utopía?

Esta fue la pregunta que se planteó durante una reunión en noviembre de 2016 de la coalición de izquierdas radicales alemanas con el nombre hegeliano Ums Ganze en el auditorio de un edificio en la Universidad de Hamburgo[25]. Allí me topé con Sandro Mezzadra de Bolonia, cuyo trabajo sobre migración y logística admiro. Tampoco conocía a los organizadores. La comunicación

previa por correo electrónico había sido escasa. Tal vez estaban demasiado ocupados, ¿tal vez estaban en una dieta de intercambio de datos? La reunión no parecía ser secreta. Durante la última década, un movimiento «neocomunista» había aumentado en Alemania, especialmente en un entorno joven y bien educado. Gracias a los aceleracionistas, la tecnología ahora era parte de su agenda.

En una audiencia de 400 jóvenes, Sandro y yo éramos los únicos con una computadora portátil, y no había ningún teléfono inteligente a la vista, una anomalía antropológica en estos días. Después de un tiempo, pude detectar algunos, pero estos se apagaron y permanecieron intactos. Mucho se ha escrito sobre la disciplina de la clase obrera alemana y esta escena fue una evidencia impresionante de que estos jóvenes camaradas estaban decididos a superar las tentaciones capitalistas. Tampoco la audiencia estaba dominada por activistas «identitarios». Tanto para Sandro como para mí, el evento fue una experiencia de viaje en el tiempo que nos transportó a un período de hace más de treinta años cuando ambos vivíamos en Alemania Occidental y admirábamos los debates políticos de alto nivel, el grado de rigor intelectual y la retórica filosófica de las discusiones estratégicas dentro del movimiento autónomo. Nos hizo preguntarnos: ¿son estos comunistas de la próxima generación luditas, geeks o ambos? ¿Estamos tratando aquí con una nueva división entre la vida pública offline (en la que tomamos notas en papel, como todos lo hicieron), mientras seguimos utilizando de manera encubierta herramientas digitales en nuestras vidas privadas?

La reunión fue parte de un debate más amplio sobre las «fuerzas productivas digitales». Los expertos marxistas estarán familiarizados con este término clave, que describe por qué el capitalismo parece tan vital y enérgico. Según Marx, son las fuerzas productivas las que hacen que el capitalismo sea tan revolucionario. La admiración de Marx por las fuerzas productivas es un problema para la mente alemana joven, turbulenta y romántica que, por su propia naturaleza, es escéptica a la violencia destructiva y represiva de la máquina. ¿Cómo trabajamos a través de estos sentimientos ambivalentes que son impulsados por contradicciones objetivas? Ums Ganze explícitamente cuestiona por qué es necesario repetir

una y otra vez los centenarios debates sobre las tecnologías y la izquierda.

Muchas partes de la agenda autonomista siguen siendo contradictorias. Las paradojas y las inconsistencias son evidentes. ¿Qué significa ser lanzado de la admiración aceleracionista de las fuerzas productivas digitales a una condena radical ludita de todo lo digital dentro de una misma frase? Estamos en Alemania, después de todo, y estos camaradas difícilmente pueden ser acusados de estar profundamente confundidos o de ser implacablemente pragmáticos. Las dos realidades contemporáneas son profundamente dialécticas, así que disfrute su síntesis.

¿Cómo podemos dar a una relación tan esquizofrénica con la tecnología una dimensión productiva? Es posible que tengamos que introducir un lenguaje fuerte y atractivo que describa lo que realmente está sucediendo en el ámbito digital, uno que supere la típica charla gerencial («innovación ágil, sostenible y disruptiva»). Tomemos el ejemplo del archivo de una computadora. En la vista dominante, esto es simplemente una mezcla de datos y código. ¿Qué pasaría si cambiamos nuestra perspectiva y vemos los archivos como una acumulación de trabajo? ¿Cuánto trabajo humano contiene su teléfono o computadora portátil? Tendemos a no pensar de esa manera porque Silicon Valley nos ha enseñado a pensar en la «economía de lo libre». Pero ¿qué pasaría si los nietos de Harry Braverman y Ernest Mandel poblaran la informática, la crítica de Internet y el periodismo informático? ¿O si los analistas de las redes sociales fueran alumnos de Gramsci? ¿Qué pasaría si renováramos la teoría crítica, eliminando referencias a figuras de los siglos XIX y XX? Ciertamente, podríamos reconstruir la «gran desconexión» que ocurrió entre el marxismo histórico y las tecnologías digitales, pero eso solo es interesante para los historiadores. Más importante aún, ¿qué pasaría si tuviéramos que retomar estos hilos desaparecidos, desarrollando un «marxismo digital» libre de referencias históricas? En lugar de limitarse a la crítica de las condiciones de trabajo, tal trayectoria se involucraría con lo digital en sus propios términos, desarrollando una comprensión profunda de los procesos de producción digitalizada como tales hoy en día.

La reunión de Hamburgo examinó seriamente las dos opciones: reformar las infraestructuras de redes digitales o destruirlas. Saca tu teléfono inteligente y elige. ¿Lo apagas, sacas tu martillo y lo aplastas? ¿O sacas tu destornillador y abres su hardware, deconstruyendo sus arquitecturas y reprogramando sus circuitos y scripts? Mientras que todo el mundo afuera se movía nerviosamente, tratando de descifrar el significado de Trump, la perspectiva alemana dentro del auditorio resultó ser tanto distante como refrescantemente radical. ¿Por qué molestarse con los últimos tuits y elementos en el newsfeed de Facebook si se puede pensar en sus estructuras subyacentes? Este es un salto dialéctico, que aleja el debate de la computadora personal como una calculadora universal y el teléfono inteligente como coordinador de comunicaciones y, en cambio, piensa en la «maquinaria digital» más amplia que se utiliza para llevar a cabo el trabajo. ¿Cómo vamos a sabotear los centros de datos? ¿Es suficiente con ataques de día cero, o también es necesario que, literalmente, se quemen y destruyan? ¿Cómo podemos democratizar las herramientas sofisticadas de piratas informáticos de guerrilla informacional que ahora solo están en manos de unos pocos servicios de inteligencia y empresas especializadas en «ciberseguridad»?

En el evento, me comentaron que había una traducción al inglés de un panfleto político de uno de los oradores, el colectivo colonés Capulcu (del cual Detlef Hartman parece ser un miembro). El panfleto se llama «Desconexión: mantenga el futuro no escrito»[26]. En él, Capulcu reclama la autodefensa digital, una «negativa a participar en la transmisión digital permanente». En su lugar, el colectivo insta a un «contraataque contra la praxis e ideología de la adquisición total». El folleto argumenta contra la «conveniencia, comodidad y velocidad». En su descripción histórica, distinguen entre las invenciones que pueden ser útiles y las innovaciones percibidas como el «inicio de un gran ciclo de reorganización y una renovación del imperativo capitalista». Durante los últimos dos siglos, se han introducido máquinas para socavar el oficio de los trabajadores, bajar los salarios y sacar a la gente del trabajo. Este ataque está lejos de terminar y Capulcu apunta a la próxima ola de desempleo marcada por el despliegue de algoritmos, el internet de las cosas, las cadenas de bloques y la robótica. Por supuesto, estos desarrollos tienen una historia; existe una larga tradición de

estrategias de resistencia luditas y contraestrategias de «gestión científica» para suprimirlas. Lo que ha cambiado es la perspectiva de la gente común «que percibe al Gran Hermano ya no como una amenaza sino como un amigo fiable» (con, por ejemplo, los anuncios que aparecen como sugerencias). Ante estas condiciones, Capulcu destaca que el tiempo es nuestro aliado. «La lentitud interrumpe sus flujos de datos». Deje de dar feedback. ¿El lema del colectivo para la resistencia contra una sociedad de la información autorregulada? «No hemos perdido, simplemente no hemos ganado todavía».

El folleto se enfoca en el lado sanitario del «ataque tecnológico» y las cínicas políticas de selección vía «solvencia médica». Este ataque se lleva a cabo de una manera muy personal a través de enfoques como el yo cuantificado, en el que las aplicaciones de teléfonos inteligentes, brazaletes y relojes inteligentes están ancladas en un modelo de economía del comportamiento, uno que anticipa una «revolución del genoma» en la que se nos solicita donar nuestro ADN. En última instancia, este tipo de vigilancia asegura la sumisión. La economía digital, concluye el colectivo, es una «tecnología violenta, patriarcal, que lleva a cabo el principio de optimización y exclusión que destruye lo social».

A finales de 2017, Capulcu publicó un libro sobre este tema, Disrupt!, que pretendía proponer una crítica tecnológica práctica[27]. El colectivo pregunta por qué somos tan dóciles, tan dedicados a la lógica tecnosolucionista de Silicon Valley que afirma «resolver problemas que no teníamos en primer lugar». ¿Quién necesita coches autoconducidos? No se trata de conductores, sino de las corporaciones hambrientas de datos que quieren controlar nuestros movimientos. Tu asistente de inteligencia artificial solo te ayudará si a cambio le das datos. Capulcu analiza la «ofensiva de la innovación» como el motor que impulsa el ciclo perpetuo de burbuja > estancamiento > populismo > guerra. Necesitamos salir del futuro. Esto es libertad en cadenas. El llamado colectivo para atacar las aplicaciones de «auto-optimización» y la lógica del «empujón» y sus sutiles cambios de comportamiento, que presume un libre albedrío limitado e intentos de jugar con nuestro proceso de toma de decisiones. ¡No queremos que se nos empuje a tomar decisiones!

La izquierda radical reunida en Hamburgo difícilmente podría ser acusada de tecnofetichismo. La lucha dialéctica es asíncrona. En el lado positivo de las cosas, lo digital ha revelado su verdadero yo, cambiando de forma casi de la noche a la mañana, desde un bombo de ensueño a un elemento frío, casi imperceptible del proceso de acumulación capitalista. La tecnología digital es vista como un cómplice del proyecto neoliberal que ha creado una desigualdad de ingresos y un daño ambiental sin precedentes. En el lado negativo de las cosas, está surgiendo un escenario de «fatalidad» en el que la tecnología parece estar creando un vasto ejército de «población excedente». En el análisis alemán, las condiciones de vida precarias bajo el capitalismo de la vigilancia son la última etapa de las clases marginadas antes de su inevitable exterminio en la guerra y el genocidio. La lumpenproletarización es la tendencia general en todo el mundo. Estos sujetos itinerantes ya no son (potenciales) trabajadores de fábrica. Para Marx y muchos de los que vinieron después de él, el proletariado industrial fue la encarnación de una promesa progresiva de las fuerzas productivas capitalistas. Pero esto ya no es el caso. Hoy, el mundo entero se ha convertido en una fábrica (digital) potencial, y la incapacidad de definir dónde se encuentran las fronteras de esta fábrica global define nuestra incertidumbre actual. ¿Qué pasa si un pequeño puñado de fábricas en China o África puede producir todos los bienes materiales que necesita el planeta? ¿Y qué pasa si esos últimos centros industriales se ven afectados por la automatización?

Lo que parece completamente absurdo para los foráneos es un ejercicio emocionante para todos aquellos alienígenas del espacio exterior listos para debatir el más improbable de todos los escenarios: ¿qué vamos a hacer después de una revolución en Alemania? Esto fue discutido seriamente en Hamburgo, sin ninguna ironía. Si tuviéramos que desarrollar un programa de 100 días, ¿qué infraestructura debería priorizarse para la toma de control? ¿Qué se puede usar y qué se debe desconectar de inmediato? Uno puede reírse mucho de un romanticismo tan ingenuo, pero esto es lo que sucede cuando alcanza los límites superiores del pensamiento hegeliano y se permite el lujo (o la necesidad) de pasar al nivel de la «totalidad». Slavoj Žižek siempre ha entendido el valor de ver el bosque (mientras que muchos otros teóricos y académicos, incluidos muchos de los Estudios Culturales, se perdieron en los árboles de las

tendencias). Una propuesta igualmente ambiciosa fue la Bilderverbot: la prohibición de las imágenes. Una vez más, ¿por qué no negar el mundo entero y superar el ojo adictivo de Instagram, YouTube, la televisión y el cine en un movimiento radical? ¿Por qué molestarse en estudiar el complejo funcionamiento de los memes si podemos superar esa cultura visual regresiva de una sola vez?

Todo esto suena liberador, al menos por un breve momento. Relájate, no lo hagas, deja de buscar al sujeto revolucionario. La vanguardia no tiene que ser reinventada y puede ser suspendida. Avancemos rápidamente a través de la historia: ya está sucediendo. Esta es la premisa aceleracionista. La multitud y el precariado no tendrán una gran responsabilidad como clase emergente. Una economía planificada basada en los bienes comunes puede comenzar mañana. Lamentablemente, la computadora llegó demasiado tarde para la Unión Soviética y Alemania Oriental. Pero ahora que todos están equipados con un poder computacional ilimitado, si el colapso es inmanente, ¿por qué no prepararse para la toma de control en nuestro propio período de tiempo?

Durante unos buenos cuarenta años, Antonio Negri ha desempeñado un papel clave en los debates sobre la autonomía, tanto en Italia como en Alemania y en otros lugares. Sin embargo, leer su trabajo reciente no nos da muchas pistas sobre cómo lidiar con el «ataque digital». En Assembly, Michael Hardt y Toni Negri nos aseguran con confianza que «desde que nació la civilización industrial, los trabajadores han tenido un conocimiento mucho más íntimo e interno de las máquinas y los sistemas de máquinas que los capitalistas y sus gerentes nunca pudieron»[28]. Para Hardt y Negri, en lugar de una relación antagónica, «los humanos y las máquinas son parte de una realidad social mutuamente constituida»[29]. Debemos «reconocer la naturaleza de las subjetividades mecánicas y los ensamblajes mecánicos que se están formando». El dúo ítalo-estadounidense admite que la tecnología digital es una espada de doble filo. Sin embargo, ven a los jóvenes resistir el capital y gobernar los bienes comunes que producen. ¿Qué formas de resistencia pertenecen a este «realismo mecánico», si podemos llamarlo así? ¿Cómo pueden la vida y el sabotaje fusionarse en una experiencia diaria? Si tomamos en serio la tesis de la «violencia tecnológica», y creo que deberíamos, tenemos una necesidad

urgente de construir una ética integral y una estrategia política conectada que luego se comparta ampliamente. Muchos se paralizarán mentalmente (si no se colapsarán) bajo el peso de la realidad de doble vínculo del presente digital. La disonancia cognitiva entre la «violencia tecnológica» y el uso intensamente personal de las redes sociales puede finalmente colapsar (o alternativamente, desaparecer a medida que surjan problemas más urgentes). Visto desde esta perspectiva, ¿es la demanda activista de «soberanía algorítmica» una falsa síntesis hegeliana o una salida inteligente? ¿La solución propuesta, de individuos que gestionan sus propios datos e identidad, no es nada más que una imposibilidad estructural y por lo tanto un reformista callejón sin salida? Nuestra incapacidad actual para responder al «capitalismo de plataforma» y su forma definitiva de «violencia tecnológica» no es el resultado de debates feroces y posiciones en conflicto. Por un lado, como Hardt y Negri afirman, «hoy debemos sumergirnos en el corazón de las tecnologías y tratar de hacerlas nuestras contra las fuerzas de dominación que despliegan tecnologías contra nosotros»[30]. Por otro lado, tenemos la llamada de resistencia de Capulcu contra «el ataque digital». Opóngase estas dos posturas, y de repente uno obtiene una imagen clara de cómo la izquierda radical se ha movido hacia posiciones incomprensibles que existen en realidades paralelas que muy pocos conocen. Lo primero que debemos hacer es organizar el debate, informarnos sobre las múltiples opciones de las luchas militantes contra el nihilismo de la plataforma y poner todas las opciones sobre la mesa.

1https://news.vice.com/en_us/article/8xbbqg/facebook-hired-an-outside-group-to-investigate-its-role-in-myanmar-ethnic-cleansing.

2Jonathan Beller, The Message is Murder, Pluto Press, Londres, 2018, pág. 2.

3Todas son citas de Yuval Noah Harari, Homo Deus, Debate,

Barcelona, 2016.

4Véase https://es.wikipedia.org/wiki/Gerrit_van_der_Veen. Una página de Wikipedia sobre el ataque de 1943 existe solo en neerlandés y alemán.

5Detlef Hartmann, Die Alternative: Leben als Sabotage [La Alternativa: La Vida como Sabotaje], Zur Krise der technologischen Gewalt, iva-Verlag, Tübingen, 1981, pág. 4.

6Este podría ser un lugar ideal donde los discursos críticos de Simondon y Stiegler sobre la tecnología y la individuación pudiesen insertarse. No lo haré, pero el vínculo es obvio.

7En 1978 tomé un curso de SPSS sobre cómo usar tarjetas perforadas que eran insertadas en unidades centrales IBM, una compulsiva parte de mi título de bachillerato en ciencia política en la Universidad de Ámsterdam.

8Por ejemplo, en danah boyd y Kate Crawford, «Critical Questions for Big Data: Provocations for a Cultural, Technological, and Scholarly Phenomenon», en: Information, Communication, & Society, 15:5 2012, págs. 662-679.

9Edwin Black, pág. 7.

10Edwin Black, pág. 8.

11Edwin Black, pág. 208.

12Edwin Black, pág. 8.

13Edwin Black, pág. 343.

14Edwin Black, pág. 322.

15Edwin Black, pág. 104.

16Edwin Black, pág. 425.

17Edwin Black, pág. 424.

18Edwin Black, pág. 306.

19Edwin Black, pág. 313.

20Véase https://es.wikipedia.org/wiki/Base_de_datos

21Kenneth Werbin, The List Serves, Population Control and

Power, Institute of Network Cultures, Ámsterdam, 2017.

22Andrew Culp, Dark Deleuze, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2016, pág. 19.

23Culp, pág. 2.

24En vez de solamente «trabajar en el mito» en la tradición de Hans Blumenberg (Arbeit am Mythos), como sugiere Thomas Rid en su introducción (pág. XVIII), debemos interrumpir el estrecho cibermito en sí mismo y ampliar nuestro alcance, incluso más allá de los acercamientos antimilitaristas, de género y poscoloniales obvios.

25Esta parte está basada en una publicación de blog anterior sobre la cuarta Conferencia de la Alianza Comunista Ums Ganze: sobre la Cuestión de la Tecnología en Hamburgo. 24-26 de noviembre de 2016. https://techno.umsganze.org/en/programm/.

26Página web de Capulcu: https://capulcu.blackblogs.org. La publicación estaba conectada con un evento (30.9- 2.10.2016) en Colonia titulado «Big Data >Esc >Del >Shutdown >Reboot: Life is no Algorithm— Collective Perspectives against the Technological Attack» (https://bigdata.blackblogs.org).

27Capulcu redaktionskollektiv, Disrupt! Widerstand gegen den technologischen Angriff, Unrast Verlag, Münster, 2017.

28Assembly, pág. 119.

29Assembly, pág. 110.

30Assembly, pág. 111.

7

Narciso confirmado: tecnologías del selfie mínimo

«No puedo creer en un dios que quiera ser alabado todo el tiempo». Nietzsche — «Matar la alegría es un proyecto de talla mundial». Lema de un blog — «En el estado actual de nuestra contabilidad social y económica, encuentro imposible decir dónde termina la personalización necesaria y dónde empieza la personalización innecesaria». David Riesman — «¿Este selfie hace que parezca como que no recibí suficiente atención en mis años formativos?» @stephsstone — «Oh, bastante esperanza, infinita esperanza, solo que no para nosotros». Franz Kafka — «Las cosas se desmoronan. No hay nada que puedas hacer. Deja que una sonrisa sea tu paraguas». Jim Hougan — «No creemos que el mundo empodere a las mujeres. ¡Creemos que las mujeres empoderan el mundo! Vilein — «Nunca es mi apariencia la que me sorprende, sino más todavía el hecho de que llegue a aparecer». Gabrielle Stein — «Aquellos que ríen aún no se han enterado de las malas noticias». Brecht.

La locura del selfie, comenzando con MySpace y despegando después de 2010 con la primera cámara frontal del iPhone, debe leerse como una posible estrategia de supervivencia en circunstancias neoliberales duras, una que se esfuerza por producir y mantener una identidad[1]. En El corazón bien informado, Bruno Bettelheim discute las estrategias de supervivencia en los campos de concentración nazis en los que el propio ser enfrentó la «destrucción del hombre por parte de su sociedad». Al mirar el futuro más allá de la fosa común, Bettelheim resumió su esfuerzo analítico: «El éxito o el fracaso de cualquier sociedad de masas depende de si el hombre

remodela o no su personalidad de modo que pueda modificar la sociedad en una que sea verdaderamente humana; una en la que no estamos obligados por la tecnología, sino que la adaptamos a nuestras necesidades humanas»[2]. Los selfies son una evidencia contemporánea de que, como sugiere el último capítulo de Bettelheim, «los hombres no son hormigas».

En lugar de centrarnos en «la situación extrema» como lo hizo Bettelheim, podemos preguntarnos qué podría significar la autonomía en la era de la hegemonía neoliberal. Hoy, como indica el neologismo del «marxcisismo» (narcisismo + marxismo), ya no nos orientamos en torno a la evaluación solitaria, sino en torno a la autoevaluación comunitaria. Los selfies pretenden infundir dignidad al diseño. ¿Es el selfie la expresión del «corazón informado» en la era digital en red? ¿Podemos adaptar la tecnología de tal manera que el «autodiseño» pueda liberarse de las limitaciones corporativas y sociales?

Ya no estamos obsesionados con la naturaleza oculta y contradictoria del hombre que se supone que se encuentra detrás de las imágenes suaves del yo. Sabemos que todo lo que la filosofía New Age solía llamar yo y vida interior en realidad se inyectaba desde su entorno social (a través de conferencias, libros, películas) y que el yo real es simplemente un receptor. Esa es la razón detrás de la desaparición del psicoanálisis como método cultural. El problema con el debate entre la polarizada oposición naturaleza/crianza es que es imposible subestimar el papel que desempeña la tecnología. No hay selfie fuera del teléfono inteligente y las redes sociales, y no hay yo cuando se está desconectado. Cuando se trata de los ángulos de la cámara, no queda nada por descubrir o deconstruir: las funciones clave están resaltadas, el brillo y el fondo revisados, el duckface pasado de moda, los espejos son amigos, las imágenes borrosas están bien, trabaja tus ángulos, una expresión sensual es un bonus. La pasión de la imagen ya no es un misterio. Lo que permanece oculto es la logística de la imagen, desde la economía del «Me gusta» a la economía política de la nube, desde el manual de la cámara a los filtros y las compresiones de software.

Pero, primero, ¿cómo tratamos con los fenómenos del selfie más allá de la participación forzada o la acusación moral, y

desarrollamos formas de ver que integren interpretaciones legibles por las máquinas, una verdadera visión posdigital?

Tanto los expertos en historia del arte como los de la cultura pop tienden a estar de acuerdo en que el autorretrato y el selfie hablan de diferentes sujetos a diferentes audiencias. «El autorretrato y el selfie son dos esfuerzos separados, aunque a veces se superponen, para establecer y embellecer una definición de uno mismo».[3] Los que están a favor y en contra del selfie a menudo lo ven como un impulso defensivo para localizar y proteger a un sujeto «que parece auténtico» a través de la autorepresentación. Sus creadores, especialmente durante el surgimiento del fenómeno, a menudo fueron descritos como obsesionados y compulsivos. Según Alicia Eler, «el selfie es un espejo, una ilusión de un espejo, un momento egoísta envuelto en el tiempo y un momento embarazoso después del afeitado»[4]. Un ejemplo de tal «narcisismo organizado» sería el libro de 2015 compuesto de 352 selfies de Kim Kardashian, publicados bajo el título Selfish (Egoísta). Sin embargo, las complejas diferencias entre el retrato y el selfie se combinan perfectamente cuando el selfie como «un modo de conversación, inherentemente contextual y, a menudo, efímero» se convierte en el vehículo de marketing perfecto para los museos de arte, instituciones atrapadas en la economía del «Me gusta» y altamente dependientes de las calificaciones de los visitantes y la participación. Tales lecturas contextuales poco revelan de las energías de cualquier práctica.

Para los críticos culturales de Occidente, el selfie personifica la autopromoción neoliberal. Hay una presión constante para actuar, para presumir, para estar presente. El selfie encarna el intento desesperado del «individuo fallido» para mostrar que este todavía está en la carrera de ratas. Hay una cualidad de súplica que dice: «Estoy vivo, no me olvides, mírame y piensa en mí, a la próxima me puedes hacer un favor». El consejo que recibimos en todas partes es «nunca disculparse» por los selfies. Pero ¿quién teme ser confundido con Narciso? Herbert Marcuse promovió la vuelta de Narciso y fue criticado por esto. «Si creemos lo que nos dicen los medios de comunicación, los selfies son narcisistas, producto de un auto-absorto populoso, rituales de vanidad de la generación yo-yo-yo. Los selfies son hechos por personas, principalmente niñas, que

carecen de confianza en sí mismas y buscan la validación constante de su grupo de pares y más allá».[5]

En esta intimidad forzada, el espectador está entre la cámara y el sujeto, envuelto dentro del brazo de quien toma la imagen. ¿Son narcisistas o son negociadores? Ellos son los que sostienen la cámara ahora, posan para ser vistos, actúan y experimentan. Aun así, muestran la desastrosa realidad de los mórbidos selfies, instantáneas tomadas durante los funerales o en campos de concentración. Dicha «realidad» es mucho más real para la audiencia detrás de las computadoras que para quien toma los selfies, que los observa en una pequeña pantalla de teléfono móvil.

¿Cómo podemos hacer un diagnóstico que no reduzca a los usuarios a adictos, un análisis que reconozca nuestra profunda patología pero que se niegue a declarar simplemente a todos enfermos? En esta sociedad tecnologizada es cada vez más difícil defender el derecho a teorizar libremente. Defendamos este espacio intelectual y superemos las antiguas dicotomías de los Estudios Culturales frente a la Escuela de Fráncfort superando la corrección política de ambos lados. Lo mismo puede decirse de la lectura de selfies como mera «representación de la autocomprensión burguesa»[6], o bien otro género más en una herramienta burguesa de autorrepresentación de la fotografía, que ahora alcanza finalmente la gran audiencia deseada. Como imágenes en red, sostenidas por arquitecturas sociales e informativas, los selfies son todo menos autónomos.

Los selfies privilegian el presente. The Culture of Narcissism, American Life in An Age of Diminishing Expectations [La cultura del Narcisismo. La vida estadounidense en una época de expectativas decrecientes], publicado en 1979 por Christopher Lasch, enfatizó este problema desde el principio: «Emocionalmente superficial, temeroso de la intimidad, hipocondríaco, preparado con una pseudo-auto-percepción, envuelto en la promiscuidad sexual, con terror a la vejez y la muerte, el nuevo narcisista ha perdido interés en el futuro». Lasch explica que esta actitud surge de un sentimiento de pesimismo, característico de mediados de la década de 1970, que refleja una crisis general de la cultura occidental. Según él, «el narcisismo se refiere a un ser débil, infundado, a la

defensiva, inseguro, manipulador». No se pretende indiferencia aquí. Tampoco parece haber interés en el futuro, e igualmente hay poco interés en el pasado. En línea con el tumulto de la era de los años setenta, este colapso de la cronología ha creado un vacío que constantemente necesita ser llenado con evidencia de presencia, un consuelo ante la pérdida del sentido de la continuidad histórica. En medio del forcejeo de la economía de la atención, la carrera para garantizar esta «personalidad actual» es competitiva en el nivel de la visibilidad. Sin embargo, evita las competiciones directas, cara a cara, en su configuración hecha a la manera de un juego: si alguien notó y le dio like a tu formulario, ya has ganado. El tiempo se ha colapsado en el momento actual, el espacio entre una persona y su móvil se ha reducido, y cualquier individualidad se ha comprimido en el mismo autorretrato genérico. Los selfies son un bucle perfecto en el momento transitorio del ahora[7].

El «selfie» se define como una foto en formato selfie. En otras palabras, ya es una repetición que difiere de otro selfie. Es también una huella de datos que florece en hashtags y categorías, y por lo tanto es lo opuesto a la imagen singular que expresa autenticidad. Estas imitaciones son atajos habituales, expresiones automatizadas, gestos comprimidos, en resumen: signos visuales, utilizados para escapar de la pretensión artística. El deíctico gesto de un selfie es el mensaje. Todo lo que hace es demostrar presencia, no un estado de ánimo o sentimiento particular y siempre apunta con su mano, paradójicamente, al dispositivo del teléfono móvil. Los selfies pueden expresar una conformidad masiva: «Encajo en este formato». Pero también son una expresión del «yo mínimo» de Lasch, una subjetividad rota que juega con ironía. El ego ya no se considera una obra de arte: el acto de meramente defender algún tipo de dignidad entre millones es un esfuerzo agotador. ¿Cuáles son las pequeñas diferencias permitidas dentro de estas presiones sociales de la cultura de masas individualizada?

En la línea de Lasch, necesitamos una teoría de este selfie/yo mínimo. La individualidad se ha convertido en un lujo, fuera de lugar en una era de inminente austeridad. Las personas han perdido la confianza en el futuro y han comenzado a prepararse para lo peor. El resultado es un «retiro emocional de los compromisos a largo plazo que presuponen un mundo estable, seguro y ordenado»[8]

y una forma sitiada de la individualidad. Como enfatiza Lasch repetidamente, el narcisismo no debe confundirse con el egoísmo y el interés propio, porque dependen de otros para interpretar a la audiencia (como lo hizo Eco). En cambio, el narcisismo se define por la confusión entre el yo y el no-yo. El juego del deseo de unión con el mundo no es un símbolo de decadencia cultural y fracaso nacional. El problema aquí no es ni el egoísmo ni el ensimismamiento, sino nuestra falta de conciencia sobre el estado de las representaciones digitales en la era del software de reconocimiento facial[9]. De hecho, incluso en los últimos años, su estado ha cambiado: los selfies ya no son el símbolo del declive que alguna vez se imaginó que eran. En su mejor momento analítico, la moda revela la obsesión oculta de las redes sociales con el registro de identificación y la necesidad de repetir su presencia visual, una y otra vez, en innumerables variaciones. Además, los selfies representan la total paradoja de la privacidad de nuestra era contemporánea, en la que, a diferencia de los estudios de vigilancia y su obsesión por la facialidad, otros metadatos, recopilados y cuantificados constantemente, pueden hablar más que cualquier otra cara.

Un tratamiento más materialista puede entretener la noción de estos gestos como prácticas de fotografía masiva potencialmente subversivas. El selfie es un excelente ejemplo de individuación, el proceso descrito por Gilbert Simondon al que Bernard Stiegler se refiere a menudo[10]. Como producto de un aparato (como lo define Vilém Flusser), el selfie negocia el conflicto entre la psique y el colectivo en un documento tecnológico que no es ni auténtico ni industrial, sino más bien digital[11]. En muchos casos, el teléfono inteligente está antropomorfizado y se utiliza como un objeto desplazado. Lo que es importante investigar más a fondo es el vínculo entre la individuación y la identificación, en una escala masiva. Dado que estas imágenes se utilizan como evidencia fotográfica en el proceso burocrático de identificación, no debemos sorprendernos de que el yo sea y pueda ser utilizado como moneda. Con Stiegler, podemos decir que se está produciendo una proletarización o descontento cognitivo y afectivo, un conocimiento anamnésico de las imágenes, un proceso en el que la externalización de la memoria se vuelve hiperindustrial. El selfie es una parte integral de este proceso.

¿Qué tipo de fe coloca el sujeto en línea en este tipo de presentación? No estamos en el terreno de ninguna terapia de verdad o autoexamen de conciencia. No estamos buscando una dirección o alineación espiritual al actualizar nuestros estados. Las redes sociales no son «técnicas orientadas al descubrimiento y la formulación de la verdad sobre uno mismo»[12]. No son herramientas para conocerse a sí mismo, sino para controlarse, para bien y para mal. Al menos esta es la ansiedad declarada de los asiduos usuarios adolescentes con los que Sherry Turkle trata en su libro de 2015, Reclaiming Conversation[13]. El propósito de las redes sociales no es la transformación de la persona. Los selfies no nos dicen lo que está oculto dentro de uno mismo, sino que permanecen en el nivel de la superficie, como la «inter-faz» entre los humanos. Nuestros intentos de leer la introspección en un selfie rebotan en la superficie de los medios. El objeto nos mira, el selfie devuelve la mirada.

La experta en ciencias políticas estadounidense Jodi Dean disiente con los moralistas que «descartan los selfies como otra indicación más de una cultura generalizada de narcisismo». El objetivo es leer amoralmente y dar un paso más en el desarrollo de una auto-hermenéutica tecnológicamente informada. El selfie, aunque es una especie de siguiente nivel del retrato, puede interpretarse como el producto final de la democratización de los medios de comunicación, terminando con la etapa de escasez de creación de imágenes, un símbolo de nuestra era nihilista de sobreproducción. Lo que es central es la temporalidad del selfie. «No es una conmemoración. No conmemora lo que hemos hecho. Es un registro rápido de lo que estamos haciendo. En Twitter, Instagram, Grindr, Facebook y Snapchat, los selfies fluyen más allá, una especie de fabricación actual del hombre». Esto traslada la discusión del nivel de representación y su lugar en el archivo al de la cultura en tiempo real. Los selfies pueden leerse como una prueba de presencia necesaria, no como una prueba de soledad electrónica, y mucho menos un síntoma de un trastorno de personalidad. No ejemplifican quiénes somos, sino que demuestran que existimos en este mismo momento. Los selfies son momentos existenciales en un tiempo tecnológico, una «alucinación temporal» en palabras de Roland Barthes.

La fotografía tomada por uno mismo es aquella que elimina

cualquier necesidad de asistencia de otros próximos, buscando en su lugar las respuestas de los demás ausentes o deseados. En este sentido, Jodi Dean describió los selfies como imágenes sin espectadores[14], al igual que el concepto de Adilkno sobre los medios soberanos: transmitirse a uno mismo[15]. Dean percibe los selfies como una «forma de expresión comunista», un «marxcisismo» adecuado. En lugar de alabar o condenar nuestros egos superficiales, Dean enfatiza el intelecto social de la imagen, o su valor de circulación, como ella lo llama. Dean no ve una mónada digital existencial que nos lleva más y más lejos hacia la esencia vacía del yo occidental, sino que posiciona al selfie dentro de la red social de relaciones. Para Dean, el provocativo término «comunismo» es una referencia a lo(s) común(es), no a algún partido de vanguardia represivo que impone su voluntad política y económica a la gente. En el contexto del selfie, común significa algo menos que una colectividad total, es decir, un «mínimo común», o lo que solía llamarse una masa o multitud. Dean señala que «múltiples imágenes en la misma forma, la forma selfie, fluyen a través de nuestras pantallas, como las personas a las que podríamos pasar caminando por una acera o en un centro comercial. Cuando subimos selfies, siempre somos vagamente conscientes de que alguien, cuando sea menos oportuno, puede sacar una imagen de su contexto y usarla en detrimento nuestro. Pero lo hacemos de todos modos como parte de una práctica social más amplia que dice que un selfie no es realmente yo; no se trata de mí como el sujeto de una fotografía. Es mi imitación de los demás y nuestra imitación de cada uno de los demás. Considerar el selfie como una imagen singular, distinguida de la práctica más amplia de compartir selfies, es como acercarse a una revista a través de una palabra en un solo número».

El economista político milanés Alex Foti tiene menos cripto-optimismo, y vincula el selfie con una existencia cada vez más precaria que constantemente necesita validación adicional de los medios para mantener a raya la ansiedad individualizada. En una entrevista por correo electrónico, Foti escribió: «Es una cultura de autopromoción desnuda y desesperada. Mi imagen existe en las redes sociales, y yo también. La práctica anterior de las estrellas de Hollywood de tomar instantáneas de sí mismas (lo que hicimos en las cabinas fotográficas antes de la aparición del teléfono móvil) se

ha extendido al precariado en general: todos somos aspirantes a jóvenes estrellas produciendo neuróticamente nuestra propia imagen para el atractivo comercial. La selfiemanía habla de una incertidumbre existencial: ¿quién soy yo? ¿Estoy realmente allí? ¿Soy lo que proyecta mi propia imagen?»[16].

Para Foti, el selfie es ante todo una herramienta para la autopromoción. «Cada vez se toman más selfies para que otras personas sepan o envidien el viaje a Europa o a la Antártida y, por lo tanto, proyecten un yo comercial. Una persona precaria está constantemente a la venta en lo que son mercados spot para trabajo temporal. La contratación de trabajo se basa cada vez más en la primera impresión de la autoimagen producida, que se ha convertido en una especie de avatar de nuestra capacidad abstracta de trabajo simbólico en la economía afectiva de las redes sociales. Se trata de exudar falsa felicidad y autosatisfacción. Nadie toma selfies de uno mismo en un estado de ánimo triste o enojado, los filtros de Snapchat te obligan a ser juguetón y divertido». Para el activista dentro de Foti, siempre hay esperanza de que el ojo de la cámara se vuelva hacia el turbulento mundo exterior: «Uno de los signos más seguros de que se está produciendo una rebelión del precariado, ya sea en París o en Hong Kong, es el hecho de que miles de pantallas verticales están dirigidas al espectáculo de la multitud en lugar de a su yo precario».

Hace unos años, la teórica de los medios independiente croata Ana Peraica se hizo cargo de la tienda de fotografía de su difunto padre en la ciudad costera romana de Split. Rodeada diariamente de hordas de turistas, Peraica se encontró confrontada con el tema del selfie y acaba de terminar un estudio sobre este. Le pregunté por qué y cómo estaba utilizando el término «narcisismo» de una manera tan libre[17]. Ana respondió: «Lo que me pareció interesante sobre el mito de Narciso fue que se entendió mal en términos de cultura visual, ya que Narciso nunca hizo un autorretrato. Por cierto, no necesitaba una imagen almacenada sino un activo autorreflejo en el agua, donde las imágenes anteriores son completamente irrelevantes, ya que se basa en el proceso». Peraica señala que el narcisismo ha sido excluido de la edición estadounidense del Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales, donde aparece solo como un síntoma de comportamiento

psicopático. «Casi al mismo tiempo, el diagnóstico falso de “selfitis” (el “trastorno” de ser adictos a hacerse selfies) se introdujo en la esfera de los medios y se afirmó que era reconocido por la Asociación Americana de Psiquiatras (APA), algo que, por supuesto, no es verdad».

En lugar de afirmar que las personas que se toman selfies necesitan ir a ver a un médico o demostrarnos cómo su estilo de vida liberado y equilibrado resulta de tales «herramientas de autoexamen», ¿cómo podríamos enmarcar estas imágenes de otra manera? Ana señala: «Soy de la opinión de que hemos entrado en la tercera fase cultural del narcisismo, la más cercana al mito original de Narciso, que habla de un abandono total, que ya era visible en las piezas de arte de nuevos medios, que estaban produciendo autorretratos a un nivel participativo. Demostraron que no había un yo fijo, sino varios yo que se intercambian. Los límites y la integridad de los diferentes yoes ya no existen; no por los selfies sino por una lenta deconstrucción (basada en medios) de las necesidades y escenarios personales».

Todo el mundo es simplemente demasiado consciente de que estamos tomando selfies en la era post-Snowden. Ana: «Estamos rodeados de un fuerte sistema de vigilancia que ahora funciona con autoexposición voluntaria, por la cual un Narciso se objetiva a sí mismo para que se le recuerde cuál es el sujeto nuevamente, un sistema de vigilancia conocido anteriormente como Eco. Y en ese proceso hay muchas llamadas de socorro, temores expuestos, que muestran nuevamente cómo la fotografía y las imágenes se están volviendo muy importantes para una cultura incapaz de autoformularse de manera diferente, es decir, a través del habla o la escritura». Ana concluye que los selfies no son malos en sí mismos, sino una consecuencia de muchas malas influencias: la pérdida de comunicación, la decadencia en la educación y la desaparición del texto tal y como lo conocimos. Nos estamos convirtiendo en máquinas empáticas, reaccionando mecánicamente a lo que sucede con una sonrisa y un LOL.

¿Cómo vamos en la investigación crítica del selfie? Por el momento, el selfie no ha pasado de moda. Los adolescentes aún no están asqueados por los gestos mecánicos del selfie. En 2017,

Peraica reunió su trabajo en un libro, publicado por nuestro Institute of Network Cultures, titulado Cultura del Selfie, autorrepresentación en la cultura visual contemporánea, en el que examinó el papel que desempeñan los autorretratos en la historia del arte y desarrolló su propia teoría del espejo utilizada al tomar selfies. El libro se lanzó en la conferencia «El miedo y el odio en el yo en línea» en Roma, organizada por la Universidad John Cabot, Roma Tre y el Institute of Network Cultures[18], con oradoras como Jodi Dean, Wendy Chun y Gabriella Coleman, y por el lado europeo, Marco Deseriis, Olga Goriunova, Ana Peraica y Franco Berardi. ¿Cómo vamos más allá de la división predecible entre la afirmación políticamente correcta de empoderamiento (de las niñas) y la crítica nihilista de la autopromoción y la desesperación? ¿Es el selfie la evidencia visual de un cataclismo del yo que, en nuestra condición posdigital, llena de aburrimiento y disgusto, pero incapaz de rebelarse, se vuelve contra sí mismo? La lectura de los selfies como arte folklórico no es realmente una salida, ya que no neutraliza un moralismo creciente, que ofrece constantemente recetas médicas y recetas para el bienestar.

¿Podemos seguir hablando de la personalidad narcisista en el contexto del selfie, como si fuera un oficio individualista? No realmente. El selfie es, ante todo, un gesto tecnológico, producido por una condición de hardware específica (un teléfono inteligente con una cámara integrada, recepción siempre encendida, palos de selfie), que se transmite a través del software de fotografía y las disposiciones del ser. Parte de la documentación del «ahora» es el retraso mínimo entre la foto tomada y la foto que circula en plataformas como Snapchat, Twitter e Instagram. No podemos hablar del selfie, por lo tanto, y permanecer en silencio sobre la economía del «Me gusta» que está detrás de todo esto, la industria de la publicidad multimillonaria, la ubicuidad del software de reconocimiento facial y el creciente mercado de vigilancia de los datos privados de las personas. Hemos aprendido a aceptar que el selfie está cuantificado, la sonrisa está mercantilizada y el valor resultante se cotiza a espaldas del usuario.

1Una versión previa de este capítulo apareció en The Failed

Individual: amid exclusion, resistance, and the pleasure of non-conformity, editado por Katharina Motyl y Regina Schober, Campus Verlag, Frankfurt, 2017.

2Bruno Bettleheim, The Informed Heart [El corazón bien informado], Avon Books, Nueva York, 1960, pág. 260.

3http://blogs.getty.edu/iris/whats-the-difference-between-a-selfie-and-a-self-portrait/.

4Alicia Eler, «Mirrors Multiply the Selfie: The Doppelgänger Dilemma» [Los espejos multiplican el selfie: el dilema del Doppelgänger], 8 de julio de 2013: http://hyperallergic.com/74877/mirrors-multiply-the-selfie-the-doppelganger-dilemma/

5Tomado de la grabación de YouTube de la conferencia «Why I love Selfies and Why you should too (damn it)» [Por qué amo los selfies y por qué tú también deberías (maldita sea)] por Katie Warfield, Vancouver, 26 de marzo de 2014.

6Peter Bürger, Teoría de la vanguardia. Ediciones Península, Barcelona, 2000, pág. 102.

7Christopher Lasch, The Culture of Narcissism, Warner Books, Nueva York, 1979, pág. 22.

8Ibid., pág. 16.

9Tómese por ejemplo el proyecto de los fundadores, nativos de San Petersburgo, de la app de reconocimiento facial Findface, los fotógrafos Artem Kukharenko y Alexander Kabakov. Con Findface uno puede comparar una fotografía tomada en el espacio público con la base de datos de los selfies online, por ejemplo, de la red social rusa VKontakte. El software es extremadamente preciso y hace posible encontrar la identidad de una persona en una multitud anónima con una tasa de éxito de 70 %. Véase https://findface.ru/

10Referencias frecuentes al concepto de individuación pueden encontrarse en Bernard Stiegler, Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals [Sociedades incontrolables de individuos desafectados], Polity Press, Cambridge, 2013, págs. 101-125.

11Más sobre esta cuestión en Bernard Stiegler, The Lost Spirit of Capitalism, Cambridge, 2014, págs. 72-74.

12Christopher Lasch, The Culture of Narcissism, Warner Books, Nueva York, 1979, pág. 26.

13Sherry Turkle, Reclaiming Conversation, The Power of Talk in a Digital Age, Penguin Press, Nueva York, 2015.

14Jodi Dean, «Images without Viewers: Selfie Communism» [«Imágenes sin espectadores: comunismo de selfie»], 1 de febrero de 2016: http://blog.fotomuseum.ch/2016/02/iii-images-without-viewers-selfie-communism/.

15Adilkno, Media Archive, Autonomedia, Brooklyn, 1998, págs. 12-15.

16Citas de una entrevista por email con Alex Foti, 15 de junio de 2016.

17Citas de una entrevista por email con Ana Peraica, 20 de junio de 2016.

18Véase http://networkcultures.org/online-self/para el programa de la conferencia, reportes de blogs, vídeos de las ponencias, entrevistas y publicaciones relacionadas.

8

Sobre el diseño de la máscara: estética de lo anónimo

«Hay más verdad en la máscara que usamos, en el juego que jugamos, en la ficción que obedecemos y seguimos, que en lo que está oculto detrás de la máscara». Slavoj Žižek

El raspado y análisis indiscriminado de datos personales por parte de gobiernos y corporaciones como Google y Facebook prácticamente han erradicado las condiciones de lo que alguna vez fue un valor central de la cultura de Internet: el anonimato. Como una fase más lúdica e inocente de la cibercultura antes de que el medio se volviese mainstream, la cultura de la red temprana ofreció un abanico de posibilidades a lo largo del espectro del anonimato, desde seudónimos y múltiples identidades en los juegos de modelos de roles hasta los remailers anónimos. No hace falta decir que no hubo ni existe tal anonimato absoluto, ni ahora ni entonces: en última instancia, todo el mundo es rastreable. El anonimato no es un asunto puramente técnico, sino un contrato social firmado con los administradores de sistemas y sus contratistas y basado en el consenso tecno-libertario de que los datos no se transmitirán a las partes comerciales o gubernamentales. Desde las revelaciones de Snowden en 2013, esta relación se ha roto. A partir de ese momento, como observa Michael Seeman, la kontrollverlust[1] se volvió demasiado obvia: hemos perdido el control y el contrato social se ha roto. No podemos confiar en los fabricantes de teléfonos inteligentes, ISP, operadores de plataforma o incluso software criptográfico, por no hablar de nuestros hermanos y hermanas anónimos.

En lugar de protección individual y defensiva contra las políticas intrusivas de gobiernos, corporaciones y conciudadanos, hagamos hincapié en el anonimato como un gesto ofensivo de rendimiento colectivo[2]. En lugar de ser un simple medio técnico para salvar lo que queda de nuestra privacidad y autonomía personal, el anonimato aquí se refiere a las formas digitales de heteronomía impersonal que van más allá del miedo a ser tocado para abrazar «la alegría y la emoción de participar en encuentros efímeros con otros desconocidos, de suspender momentáneamente la vida "real" de una persona vía juegos de rol disimulativos, y de perderse en una proliferación de máscaras digitales»[3].

El anonimato funciona mejor cuando se entiende como un acto de enmascaramiento lúdico. Se trata del proceso de transformación y de metamorfosis. Podemos leer el anhelo de anonimato como un gesto romántico europeo[4], pero la antropología nos proporciona diferentes lecturas. Tomemos el ensayo de 1935 de Roger Caillois «Mimicry and Legendary Psychasthenia»[5] o a Claude Lévi-Strauss, que nos instan a ver lo que una máscara transforma y excluye, no simplemente lo que representa. En Masa y Poder, Elias Canetti usa el ejemplo de figuras arcaicas para ampliar esta idea de la metamorfosis como un tipo de oscilación entre el humano y el animal. «Se ha destacado a menudo la fluidez de aquel mundo», escribe. «Uno mismo se podía transformar en todo tipo de cosas; pero también se tenía el poder de transformar a otros»[6]. Sin embargo, si la máscara es un medio de metamorfosis, sus poderes son específicos y singulares. Se puede distinguir de otras formas de transformación por su rigidez. A diferencia de los muchos cambios que puede hacer una cara, la máscara es fija y fosilizada. La máscara se separa, y se supone que no revela nada de lo que está detrás de ella. Sin embargo, el actor siempre puede usar una segunda máscara debajo de la primera.

El poder de desenmascarar es parte de esta historia. Aquí es donde entra en juego la paranoia. Para el paranoico, nos dice Canetti, «la riqueza de las apariencias no vale nada, toda multiplicidad es sospechosa». El paranoico «tiene el don de adivinar las intenciones, sabe con exactitud qué hay detrás. Les arranca la máscara del rostro y resulta que en el fondo es siempre uno y el mismo enemigo»[7]. La estrategia ganadora aquí es contraintuitiva:

incluso si hay una gran necesidad de que una gran cantidad de personas tomen medidas de «privacidad», el anonimato como una cultura realmente solo prospera cuando los individuos se unen temporalmente, se funden en un enjambre y se hacen públicos. Paradójicamente, el anonimato funciona mejor si es parte de una estrategia ofensiva, practicada por muchos, abiertamente. Tan pronto como se sustrae al terreno de lo legal, se convierte en un «derecho» o una obligación, pierde su energía mágica y transformadora.

Gabriella Coleman ha escrito la historia épica del movimiento Anonymous. En ella explica el trasfondo de su ícono más reconocible, la máscara de plástico blanca con rayas negras. Coleman nos recuerda que «la máscara de Guy Fawkes fue un ícono de la cultura pop gracias a la exitosa V de Vendetta hollywoodiense. La película retrata la lucha de un anarquista solitario contra un estado distópico orwelliano. La máscara también había aparecido previamente en 4chan, usada por un querido personaje de meme con inclinación por el fracaso: Epic Fail Guy»[8]. La historia específica del movimiento Anonymous 2008-2012, descrita con elocuencia por Coleman y capturada en el documental We Are Legion[9], es un caso trágico del eslogan «Unidos venceremos, dividios fracasaremos». Anonymous sacó a la calle a miles de personas con su eslogan «We Are the Internet», se unió a Wikileaks, rompió con Julian Assange (como la mayoría de sus partidarios), se desintegró después de traiciones y represión, y luego se dispersó, reapareciendo solo de vez en cuando. El anonimato es un estado fortuito; como en el caso de la mayoría de los acontecimientos políticos en estos días, nunca sabemos si se manifestará ni cuándo lo hará. Junto con el anonimato se encuentran intervenciones como los ataques de denegación de servicio distribuido (DDoS) o el hackeo de empresas. En lugar de articular la disidencia dentro de las instituciones tradicionales o esforzarse por lograr un cambio social, estas nuevas formas de desobediencia digital pretenden ser «una intervención directa en las redes de control y circulación económica que gobiernan el sistema actual»[10]. Todo lo que podemos hacer, entonces, es estar preparados para cuando sea el momento de aglomerarse, listos para usar todos los medios disponibles sin dejar de ser conscientes de que no existe la seguridad absoluta, la privacidad impenetrable o la máscara perfecta.

En su epílogo de 2015 para la segunda edición, Coleman resumió las lecciones aprendidas para los movimientos sociales. «Anonymous ha habilitado claramente una nueva posición política, una donde las acciones importan y pueden ser evaluadas, pero las identidades detrás de ellas, incluso cuando son identificables y están sujetas a prisión, son reconocidas por todos los involucrados como menos importantes que las acciones que realizan». Y, sin embargo, como Coleman destaca, la coordinación y planificación de esta acción «anónima» no se lleva a cabo en secreto. «Estos activistas se organizan en canales de chat públicos, emiten comunicados de prensa, anuncian sus causas y ofrecen justificaciones en dramáticos vídeos. Por lo general, están en contacto directo con activistas y periodistas locales que no son parte de Anonymous»[11]. El episodio completo del movimiento puede resumirse en esta oración: «Creer en la idea de Anonymous es suficiente para motivar la acción, incluso si el anonimato completo no es la meta o resulta inalcanzable»[12].

El anonimato colectivo se puede desarrollar y articular de muchas maneras. Tomemos el caso del teórico imaginario y experto en aforismos Johan o Johanna Sjerpstra, presumiblemente un sociólogo holandés, cuyo nombre se usa en varios países y circunstancias cada vez que una cita requiere un autor. La historia del anonimato colectivo es una historia rica y en constante expansión. Los yippies, los cultivadores del arte postal y los situacionistas, Black Mask, Against the Wall Motherfucker y otros neoístas utilizaron todos tácticas similares. También podríamos recordar a Coleman Healy, Karen Eliot y Monty Cantsin (una «estrella del pop abierta» inventada por Al Ackerman en 1978). Otros ejemplos de colectivos anónimos son 0100101110101101.ORG, Adilkno (Bilwet), Sonja Bruenzel, Tiqqun y The Invisible Committee. Estos experimentos van desde identidades colectivas cuyos nombres no son necesariamente secretos hasta seudónimos individuales como Hakim Bey o Tinkebell.

Una táctica es usar el nombre de una persona (imaginaria) para un movimiento de muchos actores desconocidos, un enfoque que se encuentra en los márgenes del arte conceptual y de performance de las décadas anteriores. El más conocido de estos es probablemente

el Proyecto Luther Blissett, el colectivo italiano detrás de «Q». Los miembros de este grupo ya habían participado activamente en el movimiento autonomista en los años setenta y ochenta, así como en la operación de la emisora de radio mao-dadaísta Radio Alice. Como Luther Blissett, el colectivo llevó más allá esta idea al acuñar el término con-dividuo: «Es necesario deshacerse del concepto de in-dividuo, de una vez por todas. Ese concepto es profundamente reaccionario, antropocéntrico y está asociado para siempre con conceptos como la originalidad y los derechos de autor. En cambio, deberíamos abrazar la idea de un con-dividuo, es decir, una singularidad múltiple cuyo desarrollo conlleva nuevas definiciones de "responsabilidad" y "voluntad", y no es buena para abogados y jueces»[13] [14]. En el año 2000, un grupo de Luther Blissett fundó el colectivo de escritores Wu Ming. El término chino puede significar «anónimo», «desconocido» o «cinco personas», y también se refiere a la tercera oración del Tao Te Ching: «Innominado es el origen del Cielo y la Tierra». Trabajando juntos, Wu Ming han escrito varias novelas como 54 (2002), Manituana (2007) y Altai (2009).

La estrategia de Luther Blissett difiere de la de The Invisible Committee: mientras que el primero es un autor imaginario, el segundo es un colectivo que habla con una sola voz. En 2007, el colectivo francés anónimo publicó un folleto llamado «The Coming Insurrection», que alienta a los lectores a «huir de la visibilidad» y «convertir el anonimato en una posición ofensiva». ¿Qué nos enseñan estos movimientos sobre la visualización y la personificación? Luther Blissett es una máscara, pero en movimientos como Anonymous, la máscara en sí misma es la máscara. ¿Y qué dice todo esto sobre la relación entre el individuo y el colectivo? ¿Estamos viendo la creación de una vía de escape para el sujeto codificado, una búsqueda de conglomerados mayores? Tales identidades generales parecen ser seductoras, invitándonos a ser asimiladas y, por lo tanto, transformadas. Pero ¿es mejor diseñar entidades imaginarias nosotros mismos o conectarnos a un colectivo más grande?

En medio de todas estas preguntas, es importante recordar que el anonimato gira en torno a un juego de identidad oculta en un momento específico y en un contexto específico. El anonimato es ante todo una experiencia temporal, una estructura destartalada que

funciona mientras funcione y que puede desaparecer en cuanto los actores sientan que ya no reciben un retorno por su inversión. Es estúpido adherirse de manera dogmática a Denominadores Temporales Comunes; es mejor seguir con nuestras vidas. Eso es lo que nos enseñó Internet.

La exposición Faceless que se inauguró en el espacio de arte de Ámsterdam Mediamatic examinó el papel que juega el anonimato en el diseño contemporáneo y en el arte de los medios, el media art[15]. El artista Bogomir Doringer, quien comisarió las encarnaciones online y offline del programa, relacionó su interés en el anonimato con la aparición de la «afacialidad». Durante su estudio en la Academia Rietveld, notó que artistas y diseñadores de moda se comprometían con el anonimato como una forma estética y política experimental: usaban máscaras y otros dispositivos de ocultamiento para mutar la forma natural del rostro humano, para transformarse entre las identidades oficiales y las percibidas, y para explorar más ampliamente las nuevas tecnologías de vigilancia y sus formas paranoicas de percepción. Como observa Doringer: «La identidad inestable del presente suplica el retorno del poder de la máscara de los tiempos antiguos, cuando se usaba como una forma de protección, disfraz, actuación o simplemente entretenimiento»[16]. El retorno de la máscara se ejemplificó en el trabajo de Carmen Schabracq, en donde máscaras y esculturas de lana destacaron la asociación íntima entre el anonimato, el cuerpo y la animalidad tan bien establecida en la cultura popular de las décadas anteriores[17].

Dos respuestas vinculadas al anonimato ocurren en el trabajo de los fotógrafos Frank Schallmaier y Hester Scheurwater, quienes toman como objeto de investigación las presentaciones personales en línea de hombres y mujeres homosexuales. Schallmaier recopila selfies y comparaciones entre penes en sitios de citas gay, presentándolas organizadas de manera temática[18]. Scheurwater, por su parte, se inspira en las formalidades anonimizantes de los selfies, la forma en que las imágenes y el observador cómplice trabajan para hacer el cuerpo transparente. Aquí la «identidad» no se construye a través de un emparejamiento nombre-cara, sino a través de la materialidad del cuerpo universal. Centrada en el dispositivo móvil de grabación, esta alineación atípica de piernas y brazos sin rostro recuerda las formas de vida extraterrestre descritas en las

novelas de ciencia ficción. Publicadas por primera vez en las plataformas de redes sociales en las que se basó, Scheurwater ha organizado estas imágenes en un pequeño libro llamado Shooting Back[19].

También en la exposición Faceless estaba Islamic Carding del artista iraní Shahram Entkhabi, una imagen única que yuxtapone dos regímenes estéticos y éticos aparentemente irreconciliables: la cultura occidental y la cultura islámica. Para Entkhabi, la primera teme cualquier cosa que rechace mostrarse a sí misma; la segunda, lo que podría revelarse cuando ello suceda. La crítica del burka se articula típicamente en términos de los derechos de las mujeres, violentados por una doctrina religiosa atrasada. Sin embargo –y sin querer reemplazar esta explicación– es posible una hipótesis alternativa para explicar nuestro malestar con el fenómeno del burka. El burka frustra el imperativo occidental de hacer que los objetos sean transparentes, para que estén disponibles estructuralmente para una circulación incesante y su posterior consumo. Irónicamente, esta transformación económica los «regala» de manera similar a la dación de mujeres en las así denominadas culturas atrasadas[20].

Un enfoque estético del anonimato como una forma de (des)identidad política es el polo opuesto de una defensa legalista de la privacidad. Las obras de arte lidian con la política de vigilancia y la política de (pos)identidad. Como parte de un movimiento en curso, amplían nuestra imaginación para incluir nuevas formas de vida colectiva basadas en la socialidad, formas que abarcan la exposición pero que, sin embargo, desafían la maquinaria súper panóptica. Resurgen las connotaciones y funciones premodernas del artista. Esta es la venganza del pícaro o del trickster, el engañador, donde las apariencias engañosas invocan una retirada temporal de la «seriedad histórica» y entran en la zona lúdica de la subversión.

La parte triste de la cultura en línea es la presunta singularidad del yo, una puesta en escena agotadora con diferencias mínimas en nombre de la autopromoción. Este es un juego que muchos odian, pero del que pocos saben cómo escapar. Si bien el enfoque liberal en el derecho individual a la privacidad puede apuntalar nuestros

sentimientos de dignidad, al mismo tiempo reduce nuestras opciones. ¿La principal evidencia? La guerra de Facebook contra las identidades múltiples. Como escribe Patricia de Vries, en lugar de «fortificar un baluarte para la identidad y el yo», podríamos abrir un «campo de juego más amplio que acoja las multiplicidades relacionales»[21]. Entender al yo como interdependiente y relacional nos ayuda a multiplicar las salidas de nuestras dataobsesas prisiones. Somos, por defecto, integrados, combinados, hibridados y manchados. Cada uno de nosotros es la suma de relaciones y mediaciones volátiles y contingentes, de incontables alineamientos entre actores, entornos y cosas dispares. Tome a un (así llamado) individuo y tire de cualquier hilo suelto: se desenreda en una red de innumerables interconexiones y relaciones afectivas, una malla enredada que serpentea desde el nivel micro al macro. Cuando trazas estas conexiones, se despliega un mapa infinito de relaciones, algunas ambiguas, otras armoniosas, otras fuertes, otras débiles, otras contradictorias y otras competitivas[22].

En su ensayo «Dazzles, Decoys and Deities», Patricia de Vries sugiere que «necesitamos movimientos que resistan las tentaciones de un universo binario en favor de formas de crítica emancipadoras, productivas, afectivas y relacionales. Necesitamos críticos que se resistan a las ramas del neopositivismo, el esteticismo y el individualismo. Frente a un pensamiento binario de demarcaciones nítidas y dominios aislados, el pensamiento en términos de relaciones abre caminos a formas intersectoriales de crítica». Esto plantea la cuestión de cómo dar forma a un yo como una suma de relaciones siempre cambiantes. De Vries señala: «Esta es una estrategia de presencia afirmativa, como un proceso de imaginar otros modos de ser, de crear mundos, abriendo constantemente las puertas a futuros desconocidos fuera de las guerras de rastreo algorítmico y las configuraciones calculadas»[23]. Replanteada como algo más grande que el yo singular, la identidad aquí podría resultar menos susceptible de captura, mercantilización y control individual.

No es difícil observar que la privacidad es una mercancía burguesa que se puede comprar en lugares exclusivos, accesibles a las clases acomodadas. La retirada táctica de los ricos en «zonas blancas» temporales –unas vacaciones en Marte–, es solo una de las

muchas respuestas. El 1 % tiene una amplia gama de servicios tanto humanos como no humanos a su disposición, lo que les permite moverse rápidamente a través del espacio público sin ser notados. Las opciones de privacidad en línea son mucho más limitadas. Todo lo que pueden hacer es instalar software de protección contra malware o criptografía, agregar complementos de navegador o usar VPN y proveedores de correo electrónico seguro. Hackear o ser hackeado es el equivalente de hoy de comer o ser comido. Los pobres del mundo no pueden costear la privacidad y pagan el precio, proporcionando trabajo inmaterial gratuito a los gigantes de datos. No hace falta decir que el capitalismo de la vigilancia reproduce la pobreza y la marginación. El último paradigma es el «offline como el nuevo lujo». Los pocos felices pueden delegar su comunicación y control a sus asistentes personales. Mientras tanto, se alienta al precariado cognitivo a estar en línea 24/7, obligado a enviar mensajes de texto y navegar por su vida social de tribu a través de sus teléfonos inteligentes, agitando sus dispositivos en el aire para encontrar una señal, luchando por coordinar sus vidas con aplicaciones de mejora de la productividad, que se ahogan en atascos de tráfico mientras viajan hacia y desde sus lugares de trabajo temporales. Bienvenido a la brecha digital 2.0.

Jugamos con las identidades hasta que es hora de arrancar la máscara. Asustamos, sorprendemos y seducimos, pero al final el velo debe ser descubierto. La salida preferida actual es el mundo offline, en parques de verdad y zonas liberadas de tecnología, sin ninguna señal. Soñamos con ir de incógnito en las calles de la vida real, moviéndonos a través de las zonas de una invisible no-identidad proporcionada temporalmente por estrategias de ocultamiento facial. El proyecto de la máscara promete eliminar los rieles de nuestros patios de recreo en línea, liberarnos de recintos virtuales como Second Life y Call of Duty. Sin embargo, el desenchufado no se hace al modo The Matrix: la idea es no volver a realidad alguna. Para ponerlo en términos marxistas vulgares, desconectarse durante el fin de semana es la versión del siglo XXI de la «reproducción de la fuerza de trabajo», junto a la visita a un festival, una sesión de yoga y un buen porro.

Después de Snowden, la pregunta ya no es cómo desvelar el régimen panóptico. La prisión ha movido sus muros al interior del

yo. Ese es el paso de la sociedad disciplinaria centralizada e institucionalizada de Foucault a las sociedades de control de Deleuze. El llamado deleuziano a empuñar «nuevas armas» contra las sociedades de control ha sido una fuente inagotable de inspiración para artistas, diseñadores y activistas por igual. Pero ¿qué viene después del control internalizado? Sin tener idea de los próximos pasos, nos ponemos sobre aviso, investigando todo tipo de direcciones posibles. Somos conscientes de una toma de poder en interior del yo, pero ¿qué podemos hacer al respecto? La comodidad de la suave interfaz nos arrulla hasta el sueño. Las prácticas de arte estético especulativas han problematizado la pérdida de privacidad desde diferentes perspectivas. Algunos se burlan de la cultura de la paranoia, otros la absorben. Algunos buscan socavar las tecnologías de monitoreo mediante el camuflaje y la invisibilidad. Otros se oponen a la inmaterialidad ostensible de las tecnologías de vigilancia, pidiendo hipertransparencia y haciendo visible lo invisible. Y algunos incluso intentan interrumpir los mecanismos de cálculo de un software específico, o advertirnos de un futuro sombrío e invasivo si las cosas no cambian radicalmente.

¿Por qué Internet resultaba tan atractivo? Para algunos, brindaba la capacidad de hablar y actuar sin que otros supieran quiénes eran o qué representaban. Para otros, fue la oportunidad de crear una personalidad completamente nueva para ellos o su grupo. Sin embargo, hoy en día, la comercialización y militarización de la web ha llevado a la concatenación de identidades online y offline en una sola identidad singular y sincronizada, respaldada por la hegemonía de la arquitectura cliente-servidor. Este desarrollo se ve reforzado por el tipo de sensibilidad burguesa que retrocede con horror ante el desorden de lo social. Las comunicaciones anónimas son intrínsecamente arriesgadas. Es mejor retirarse detrás de las paredes seguras de la comunidad de Facebook y cultivar nuestro «verdadero yo» dentro de un círculo selecto de familiares y amigos. Atrapados en esta casa de cristal, el ciudadano-usuario se encuentra inmovilizado, volviendo a caer en la depresión que ahora se ha convertido en el estado psíquico natural del trabajador por horas de hoy en día[24].

Las revelaciones de Snowden sobre la vigilancia de datos han desencantado aún más a aquellos que continúan valorando la

privacidad y el anonimato, ya sea en línea o fuera de ella. En el clima socioeconómico de hoy, la desconexión solo sirve para hacernos obsoletos y la opacidad simplemente parece incriminarnos («para atraer servicios secretos, por favor encriptar»). Tales estrategias de callejón sin salida son las que impulsan a los antiguos defensores de la apropiación socialista de los medios de comunicación, lo que resulta en quejas tecnofóbicas que recuerdan a Thoreau o Unabomber[25] [26]. Pero a la hora de imaginar alternativas a una red de redes cada vez más omnisciente, a menudo se recurre a medidas legalistas o éticas. Presentamos posibilidades tecnológicas ilimitadas con una mano o defendemos un acuerdo de licencia de usuario y un código de conducta ético con la otra. ¿Dónde está la tercera opción?

Así que la necesidad de experimentos artísticos y activistas con formas colectivas de anonimato se mantiene. La sociedad contemporánea está saturada de cámaras. Sin embargo, también parece empeñada en restringir la respuesta estética, en contener cualquier florecimiento de las mismas singularidades que ha ayudado a desatar mediante el monitoreo, la mercantilización y la personalización de la experiencia. Frente a estas salvaguardas, el anonimato desbloquea una serie de alternativas peligrosas, liberando nuevas formas puras de energía: «La cuestión es cómo volver a imaginar el anonimato no como un estado categórico alcanzable, sino como una forma de recuperar una energía de metamorfosis, el deseo de convertirse en otra persona»[27]. La subversión artística de los proyectos discutidos hasta ahora no radica en su uso (o abuso) de las aplicaciones de Internet, sino en las condiciones que crean para personajes abiertos, en el sentido más amplio de ese término. Considere la invención de soplones ficcionales hechos por computadora; motores de búsqueda donde los resultados de las consultas se pierdan en lugar de encontrarse; partes del cuerpo digitales conspirativas inspiradas en Chatroulette; la creación automática de perfiles de Facebook a granel por parte de bots, el control del comportamiento grupal y el surgimiento de identidades colectivas dentro de videojuegos MMO. Después de descartar los regímenes de autogestión de Facebook, hay todo un mundo por descubrir. Estos proyectos de artistas y activistas nos recuerdan que, de hecho, tenemos que eliminar aún más las revelaciones de la NSA para llegar a un acuerdo con este momento.

A pesar de la legitimidad de un cierto cansancio con las soluciones posmodernas a los problemas políticos y socioeconómicos fundamentales, este tipo de juegos de identidad puede provocar un cortocircuito en el ánimo derrotista post-Snowden.

Guy Fawkes no es en absoluto el único personaje posible que puede adoptarse. La cultura popular global es un recurso rico para lo que podríamos llamar «diseño de denominador común». Un diseño de máscara en particular puede comenzar como un meme, volverse viral en todo el mundo en cuestión de semanas y convertirse en una marca reconocible, una poderosa firma política entendida y empleada por miles de millones. Para comprender mejor esta dinámica, debemos distinguirlos del meme generalmente efímero, de la velocidad a la que los memes van y vienen. La cuestión se convierte en una de la cultura. ¿Cómo podríamos armar un laboratorio donde se puedan crear experimentos de este tipo y luego probarlos en una comunidad pequeña? Uno de los temas destacados sería la (re)introducción del anonimato en plataformas de redes sociales populares como Whisper, una aplicación para compartir secretos anónimos (con problemas) que se lanzó en 2012[28].

Michael Dieter me dijo una vez que hay razones a favor de una sociedad donde el anonimato no requiera usar máscaras extrañas en público. El impulso de ponerse una máscara debe ser visto como un signo de crisis. La compulsión por esconderse es un momento que marca una sociedad en transición. En la sociedad actual, las formas institucionales de poder y representación existentes, como el partido político, el sindicato, la iglesia o la tribu, han desaparecido. Es en estos tiempos terribles, marcados por la depresión permanente, cuando ha surgido Anonymous. Y, sin embargo, Anonymous nunca fue simplemente una vía de escape para los desencantados, sino un llamamiento a unirse y actuar juntos en público. Lejos de asustarnos, la heterogeneidad de sus estrategias debería impulsarnos a teorizar más a fondo estas nuevas formaciones de lo social. Anonymous es una obra de arte colectiva, un rendimiento del potencial social del precariado como una clase en red. Al superar las antinomias del pensamiento burgués, escapa, por ahora, a la insoportable verdad de la identidad. Como el concepto de «movimiento social» serpentea en el callejón sin salida

de la ONG y el discurso actual de la red es demasiado débil para reemplazarlo, todo lo que podemos hacer es extender los sensores a la oscuridad, creando un flujo interminable de máscaras como identidades colectivas.

Los proyectos artísticos discutidos aquí amplían y revitalizan nuestra imaginación, incluso si siguen siendo ineficaces para desagregar las fuerzas de captura y control. Estos artistas se dan cuenta de que la paranoia endémica de la vigilancia masiva se ha convertido en una debilidad. Proteger al individuo que no tiene nada que ocultar mientras se apunta al terrorista es despiadado, agotador y, en última instancia, imposible. Siempre obsesionados por la existencia de lo desconocido, estos regímenes eventualmente colapsarán bajo el peso de sus propios parques de datos ávidos de energía. Para amplificar esta paranoia hacia su punto final de ruptura, nos sumergimos en el anonimato. Este es el acto de desaparición, el salto a lo desconocido. La táctica preferida para acelerar este proceso no es exponer el statu quo –el camino preferido del pensamiento crítico– sino enmascararnos.

1http://www.ctrl-verlust.net/glossar/kontrollverlust/.

2Este capítulo incluye material coescrito durante años junto a Daniel de Zeeuw (University of Amsterdam) y Patricia de Vries (Institute of Network Cultures / Erasmus University), quienes han escrito sus tesis doctorales en temas relacionados. Estoy muy agradecido por su colaboración y amplios comentarios en la versión de libro, que he compilado de diferentes fuentes (escritas en neerlandés e inglés) y que he reescrito para este propósito.

3Véase Daniel de Zeeuw, «Immunity from the image: The right to privacy as an antidote to anonymous modernity» [«Inmunidad de la imagen: el derecho a la privacidad como antídoto a la modernidad anónima»], en: Ephemera, volumen 17(2), págs. 259-281. URL: http://www.ephemerajournal.org/contribution/

immunity-image-right-privacy-antidote-anonymous-modernity.

4Bogomir Doringer: «La inestable identidad del presente ruega por la vuelta del poder de la máscara de tiempos antiguos, cuando era usada como una forma de protección, disfraz, actuación o solo directamente entretenimiento» (http://facelessexhibition.net/statement). Las referencias pueden variar de las clásicas máscaras de carnaval venecianas y máscaras para bailes de disfraces al maquillaje de calavera para Halloween, el keffiyeh palestino usado durante las manifestaciones, o las filas de mujeres vestidas en mantas escarlatas, con boinas blancas una talla más grande tapando sus rostros, basadas en el vestuario de El cuento de la criada de Margaret Atwood. (https://www.theguardian.com/world/2018/aug/03/how-the-handmaids-tale-dressed-protests-across-the-world).

5Véase: http://generation-online.org/p/fpcaillois.htm.

6Elias Canetti, Masa y Poder, Muchnik Editores, Barcelona, 1994, pág. 392.

7Elias Canetti, pág. 396.

8Gabriella Coleman, Hacker, Hoaxer, Whistleblower, Spy: The Many Faces of Anonymous, Verso Books, Nueva York, 2014, pág. 64.

9Brian Knappenberger, We Are Legion [Somos Legión], enero de 2012. Más información en http://en.wikipedia.org/wiki/We_Are_Legion.

10Robin Celikates & Daniel de Zeeuw, «Botnet Politics, Algorithmic Resistance and Hacking Society», en Hacking Habitat, Art of Control, Nai010 Publishers, Rotterdam, 2017, pág. 217. URL: https://www.academia.edu/24789171/ Botnet_politics_algorithmic_resistance_and_hacking_society_in_Hacking_Habi

11Coleman, segunda edición, pág. 416.

12Coleman, segunda edición, pág. 416.

13Citado de fragmentos seleccionados de su libro de 1995 Mind Invaders [Invasores de mentes]: http://lutherblissett.net/ archive/215_en.html.

14Véase por ejemplo este texto inglés: http:// www.republicart.net/disc/artsabotage/afrikagruppe01_en.htm.

15Véase http://facelessexhibition.net/statement. Existe un catálogo disponible, editado por Bogomir Doringer y Brigitte Felderer, FACELESS: Re-inventing Privacy Through Subversive Media Strategies, De Gruyter Verlag, 2018.

16https://www.mediamatic.net/en/page/219028/faceless-statement

17En su ensayo sobre Zach Blas, Hito Steyerl menciona algunos

nombres más: «Laura Poitras, Metahaven, Jesse Darling, Sang Mun, Tyler Coburn, Dmytri Kleiner, Andrew Norman Wilson y James Bridle, y organizaciones tales como Auto Italia South East». ArtReview, edición FutureGreats de marzo de 2014: http://artreview.com/features/2014_futuregreats_zach_blas/.

18Véase http://www.facelessexhibition.net/frank-schallmaier.

19Para más información sobre su trabajo, por favor visite: https://www.hesterscheu-rwater.com/

20http://www.facelessexhibition.net/shahram-entekhabi

21Patricia de Vries: https://platformjmc.files.wordpress.com/2017/08/de-vries-august-2017.pdf

22Esta parte procede del ensayo de Patricia de Vries & Geert Lovink, «Against a Calculated Life: How to Overcome the Privacy Worldview», en Hou Hanru/Luigia Lonardelli (ed.), Please Come Back, The World As Prison, Mousse Publishing, Roma, 2017, págs. 74-84.

23https://platformjmc.files.wordpress.com/2017/08/de-vries-august-2017.pdf.

24Nicolas Thoburn, «To Conquer the Anonymous: Authorship and Myth in the Wu Ming Foundation» [«Conquistar lo anónimo: autoría y mito en la Fundación Wu Ming»], en Cultural Critique 78,

primavera de 2011, pág. 127.

25URL: http://nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-1403/msg00000.html.

26Intercambio de email con Michael Dieter, 15 de febrero de 2017.

27Para más indicaciones en esta dirección, véase la pequeña pero muy rica antología Opaque Presence: Manual of Latent Invisbilites, editado por Andreas Broeckmann y Knowbotic Research, Diaphanes, Zúrich, 2010.

28https://en.wikipedia.org/wiki/Whisper_(app)

9

Los memes como estrategia: orígenes y debates europeos

Los memes simbolizan el desarrollo histórico de vínculos cada vez más estrechos entre la máquina y el hombre. Los memes forman un puente entre lo mental y lo medial. En Rise of the Machines, Thomas Rid describe «el equipo» como uno de los conceptos centrales de la cibernética: crear una entidad única entre humanos y máquinas que se comporte como un «servomecanismo»[1]. Los memes son un objeto ideal para entender este paradigma. No son ideas puras, abstractas, ni una sustancia neuronal biológica sino algo intermedio: son PNG y JPG, pero también adictivos y virales. Un meme nunca puede existir en sí mismo; debe atraer a los usuarios, ser compartido por ellos y adaptarse para una difusión óptima a través de una replicación sin fin. A través de este circuito (o bucle de retroalimentación, o recursión, todos tienen matices computacionales) de la interacción hombre-máquina, una pieza de contenido visual en Internet se convierte en un artefacto cultural, y en uno ciertamente poderoso.

Esta metáfora cibernética que rodea a los memes se remonta a sus raíces. El biólogo británico Richard Dawkins acuñó el término «meme» en su libro de 1976 The Selfish Gene. En él describió pequeños elementos de la cultura que viajan de persona a persona a través de la copia o imitación, adoptando diversos elementos a medida que circulan. «Los cerebros humanos», afirmó, «son las computadoras a través de las cuales operan los memes». Mientras que el concepto de meme estaba allí, la mayoría del texto de Dawkins está tan desactualizado que anula gran parte de su propósito etimológico. Después de todo, Dawkins estaba escribiendo

en un tiempo pre-todo: pre-internet, pre-redes sociales, pre-Pepe la Rana. Por ejemplo, usó memes para describir los cambios a largo plazo de la cultura. Pero los memes de Internet de hoy en los foros y las redes sociales son transitorios y altamente efímeros, y duran apenas unas horas. El contenido y el contexto de un meme específico es local y se evapora rápidamente. Lo que cuenta es la replicación, la alteración, la sátira y, sobre todo, su capacidad de conocer tu velocidad. En el 2013, Dawkins realizó una aclaración decisiva, describiendo un meme de Internet como uno deliberadamente alterado por la creatividad humana y, por lo tanto, difirenciándolo de su idea original que implicaba mutación por cambio aleatorio y una forma de selección darwiniana[2].

«Conocer tu meme» significa ser un conocedor de la cultura pop y compartir la matriz cultural en la que circulan los memes. Hoy en día, la necesidad de comprender los memes se ha vuelto urgente, y ninguna historia lo ilustra mejor que la de Morris Kolman, un exbecario no remunerado que trabajó con personal implicado en la campaña presidencial de 2016 de Hillary Clinton. En sus tempranos 20, se dirigió a mí con una larga exposición por correo electrónico sobre «el potencial político y las desventajas de los memes»[3]. Al ver «un gran potencial de construcción de comunidad en los memes», como parte del equipo de desarrollo de audiencias digitales de la campaña Clinton, propuso copiar el éxito del grupo de Facebook Bernie Sanders Dank Meme Stash. Como respuesta, simplemente se le dijo que «nosotros no hacemos memes. A Internet no le gustamos». Aunque todos hemos escuchado las explicaciones convencionales –que el personaje de Clinton era, por ejemplo, demasiado impostado–, podemos también entender su respuesta como lo que se ha denominado un «optimismo cruel», una negación de lo que este joven llama «un sufrimiento con el que se vive» y que él ve como «un aspecto fundacional de la cultura del meme».

En su tesis de pregrado sobre el tema, Kolman analiza la profunda relación entre la cibernética presente en la cultura meme. Los memes, argumenta, no solo son producto de una mayor conexión entre el ser humano y la máquina, sino que también muestran las ansiedades culturales de ese cambio. Partiendo del trabajo de W. J. T. Mitchell, presenta a los memes como

paradigmáticos de la «era de la reproducción biocibernética» de Mitchell[4]. A medida que la tecnología ha penetrado nuestras vidas más allá de la época de Benjamin, las imágenes creadas por estas tecnologías han tomado aspectos de este nuevo modo de existencia. Los memes se diseminan, evolucionan y se replican; el actor responsable de la explosión de un meme a menudo no puede ser rastreado más allá de la ambigua construcción socio-tecnológica de «Internet». De hecho, incluso hay memes sobre cuánto se comunican las personas a través de los memes.

Para Kolman, la floreciente popularidad de los memes en la última década puede atribuirse en gran medida al aumento del «neoliberalismo en red», la integración de los sujetos neoliberales tradicionales en un medio en línea exponencialmente más productivo y agotador, donde se puede optimizar toda la producción y todas las identidades se pueden visualizar. Uno solo tiene que mirar las preferencias publicitarias de Facebook para verse a sí mismo como una pila de rasgos de carácter fragmentados, una personalidad poco sistemática. Las condiciones que esto crea –una necesidad constante de conexión, una dependencia de la afirmación social y un malestar general a medida que más aspectos de la vida y la identidad se subcontratan a medios tecnológicos, fuera de nuestro control– se desarrollan en la egomanía, el hedonismo, la depresión y el nihilismo desenfrenados en la cultura millennial de los memes[5]. Irónicamente, son precisamente este conjunto de condiciones las que hacen de los memes un contenedor tan bueno para estos efectos. Los memes proliferan (y encuentran un terreno hospitalario en las redes sociales) a través de su capacidad para crear sentimientos de identificación y conexión entre los usuarios de la red. La supervivencia de los meméticamente más aptos genera algo altamente eficiente, fácilmente digerible y continuamente perfeccionado para la socialización. Examinado de esta manera, no debería sorprender que los memes se hayan convertido en un foco de la cultura política en línea.

Pero ¿para qué cultura política son los memes un caldo de cultivo? Tras el surgimiento de la alt-right, el debate sobre los memes se ha limitado inevitablemente a una trayectoria específica en la cultura de Internet centrada en los Estados Unidos, desde 4chan, Reddit y Know Your Meme hasta Milo, Bannon, Breitbart y

Trump.

Esto está bien documentado en Kill All Normies, de Angela Nagle, en el que describe la trayectoria que va desde el letrero «Hope» de Obama hasta el debate sobre el racismo que rodea al meme de Harambe. Nagle concluye que «las guerras de cultura en línea de los últimos años se han vuelto feas más allá de lo que podríamos haber imaginado». ¿Cómo sucedió que llegáramos a asociar los memes exclusivamente con la «contrarrevolución digital»? Según Nagle, los memes dominantes no son tanto evidencia de un retorno del conservadurismo, sino de la «hegemonía de la cultura de no conformismo, autoexpresión, transgresión e irreverencia por su propio bien; una estética que se adapta a aquellos que no creen en nada más que en la liberación del individuo y la identidad, ya estén a la izquierda o la derecha. La idea de contracultura libre de principios no desapareció; solamente se volvió el estilo de la nueva derecha»[6]. Los memes como tales no se alinean ideológicamente de una manera u otra. En cambio, lo que vemos aquí es que hay atributos de los memes que la derecha ha aprovechado y de los que ha hecho gran uso. Sin embargo, este cambio es solo la última iteración en una historia más larga que, como veremos, se remonta a décadas. Al dejar al descubierto algunos orígenes europeos antes de la narrativa memética estadounidense predominante, esta historia aporta algunas ideas frescas sobre cómo recuperar el meme.

El debate sobre la mímesis de 1996

Thomas Rid comentó una vez que Norbert Wiener, el fundador de la cibernética, tendía a antropomorfizar las máquinas: «Los interruptores correspondían a sinapsis, los cables a los nervios, las redes a los sistemas nerviosos, los sensores a los ojos y oídos, los operadores a los músculos. A la inversa, también mecanizó al hombre mediante el uso de comparaciones de máquinas para comprender la fisiología humana»[7]. Para Rid, mientras que los conceptos cibernéticos como el control y la retroalimentación eran difíciles de comprender, la fusión de humano y máquina estimuló fácilmente la imaginación. El quid de esta fascinación se convirtió

en una promesa determinista: una comprensión suficiente de lo humano como máquina podría llevar al funcionamiento de un ser humano con la facilidad de una máquina. Los memes, estas nuevas imágenes cibernéticas, no son diferentes.

Como muchos de mi generación, me topé con los memes en 1996 cuando me pidieron que moderara el debate en línea del festival austriaco de artes electrónicas Ars Electronica, comisariado por el recién nombrado director Gerfried Stocker. Eligió «El futuro de la evolución» como el tema general, con el objetivo de «identificar las condiciones meméticas palpables en las que se desenvuelve el desarrollo cultural»[8]. Veinte años después de la invención del término, la «ciencia» memética se estaba popularizando, traída de vuelta a la imaginación popular por la rápida velocidad con que la revolución digital estaba recalibrando el mundo.

Y, sin embargo, en el trasfondo de esta temática persistía la tendencia de la Europa continental a acortar los debates sobre cultura con los de biología y «naturaleza humana», encarnados en frases como «evolución cultural». Implícita en tal idea estaba que la historia no es hecha por el hombre, sino que contiene una lógica interna que permanece invisible y desconocida para nosotros, los ciudadanos ignorantes. Los artistas-ingenieros que descubren estas leyes en una etapa temprana se convertirán en los nuevos gobernantes, mientras que el resto tendrá que obedecer. No podemos rebelarnos contra la naturaleza. Una vez que nuestras técnicas culturales se hayan convertido en una «segunda naturaleza», los sujetos deberán esperar pacientemente a que la evolución pase a la siguiente etapa. La ironía, especialmente entre esta multitud, era palpable. En las palabras de un artículo de Wired de James Gardner durante el mismo año, «de entrada no me atrae la idea de mi cerebro como una especie de estercolero en el que se renuevan las larvas de las ideas de otras personas, antes de enviar copias de ellas mismas en una diáspora informativa. En efecto parece despojar a mi mente de su importancia tanto como autor y como crítico»[9].

Los memes entraron en el discurso con un poder incuestionable, un meme perfecto estaría casi teleológicamente

hecho para el éxito, dado que su poder podría penetrar y alterar incluso las mentes más obstinadas. Que estas unidades cibernéticas tomaran rápidamente el lenguaje del virus resultaba tan apropiado: los virus tampoco están vivos ni muertos, ni son tecnológicos ni biológicos. En el catálogo de 1996, Sadie Plant describió esta potencia viral. No es abiertamente visible y confrontacional, más bien, se amplía y abruma a su anfitrión; cualquier intento de una cura llega demasiado tarde. El poder viral no es constructivo, especialmente a principios de la década de 1980, cuando el virus informático, el retrovirus VIH y el «virus de inmunodeficiencia cultural» hicieron acto de presencia. Tomó un tiempo para que emergieran las «redes de comunicación», pero una vez hecho esto, a mediados de la década de 1990, la «ecología natural» del «virus cultural» estaba lista para una reproducción impecable, a la velocidad de la luz.

Mark Dery, que recientemente había publicado Escape Velocity, continuó este hilo de crítica en su contribución a la conferencia en Linz. Dery se refirió al clásico de la cibercultura de Kevin Kelly Out of Control, de 1993. Repleto de metáforas biológicas y tecnofuturismo, Dery comparó el «surgimiento de la civilización neobiológica» de Kelly con los escritos antiinformáticos del Unabomber Ted Kaczynski, quien, curiosamente, había sido acogido por muchos de los primeros emprendedores de Internet. Dery advirtió sobre una revolución cibercapitalista organizada por una elite tecnocrática, poniendo en duda el potencial del radicalismo de artista-ingeniero de izquierda a través de los memes al señalar con quién compartían un objeto de interés. «Los digerati confieren a sus radicales economías libertarias la fuerza de la ley natural al expresarla en el lenguaje de la teoría del caos y la vida artificial»[10]. Los memes eran algo más que un fenómeno apolítico en juego. Su fuerza radica precisamente en su poder «orgánico», sin esfuerzo. Justificaron los fines para los que trabajaron por la única razón de que estaban destinados a trabajar en primer lugar. Poniendo esto de nuevo en boca de la elite tecnocrática, Dery señaló Bionomics: The Inevitability of Capitalism de Michael Rothschild, que afirma que el capitalismo «no es un ismo en absoluto, sino un fenómeno que ocurre naturalmente». El clásico credo totalitario: la ley del más fuerte.

Este debate fue endémico en la conferencia. La posición oficial quedó clara en una declaración del director, Stocker: «La evolución humana, caracterizada por nuestra capacidad de procesar información, está fundamentalmente ligada al desarrollo tecnológico. Las herramientas y tecnologías complejas son una parte integral de nuestra "aptitud" evolutiva. Los genes que no puedan hacer frente a esta realidad no sobrevivirán al próximo milenio». En otra contribución, Tom Sherman minimizó la importancia del tópico de la evolución al tiempo que enfatizó la desesperación que realmente impulsó el imperativo económico de «conectarse». «En estos días, ya no se escuchan muchas analogías evolutivas en los comedores de las fábricas o en las cafeterías universitarias. La charla es sobre la supervivencia y sobre lo difícil que se ha vuelto el mundo, pero porque están tratando desesperadamente de conectarse con otras personas, particularmente con aquellos que pueden ayudarlos a sobrevivir». Con la conexión convirtiéndose en una necesidad para la supervivencia, los memes de Internet no solo imitan este instinto biológico, sino que, haciéndose eco del argumento anterior sobre su proximidad, reifican activamente esa necesidad de conexión tecnológica.

Richard Barbrook expresó su crítica de estas «metáforas biológicas poco fiables» tales como la «supervivencia de los memes más aptos» y advirtió sobre un retorno implícito del darwinismo social[11]. En su contribución al debate sobre la lista de correo electrónico, Barbrook demostró lo fácil que era desmentir el misticismo positivista de los memes. La «hipermedia» debería ayudar a actualizar las antiguas promesas y a ejercer la «libertad de los medios». Denominó a la memética como filosofía fallida, mala ciencia y política reaccionaria. «El rechazo a ser engañado por las falsas promesas del nirvana memético es un paso importante para garantizar que la hipermedia se utilice para mejorar la vida diaria de todos».[12] Esto es, la concepción de los memes establecida en la conferencia no debería ser adoptada. Sería necesario un replanteamiento fundamental para recuperar la problemática dinámica que alimenta su eficacia.

Tomando distancia, el crítico del New York Times Douglas Rushkoff intentó diagnosticar el debate. Habiendo publicado recientemente su primer libro titulado Media Virus, notó que el

debate en torno al meme «degeneró rápidamente en una temerosa premonición de fascismo neo-eugénico para toda la civilización». El mundo de los memes futuros dibujado por los críticos era oscuro y hobbesiano. «Parece que tememos que, abandonados a nuestros propios medios, nos violemos y saqueemos los unos a los otros». Por entonces, Rushkoff veía el ciberespacio como un «mercado libre donde las mejores ideas, o las más útiles, tienden a sobrevivir». Según Rushkoff, «los teóricos sociales son víctimas de una campaña de pesimismo social que aboga por la vigilancia por encima de todo». En resumen, los dedos podrían apuntar a ambos lados. Las masas deben ser dirigidas por una elite benevolente y cuidadosamente monitoreadas y analizadas a través de encuestas y otras pruebas. Para Rushkoff, los críticos de los memes que alababan el control mental de arriba hacia abajo temían esencialmente el progreso. «Es por eso que tantos bienhablados teóricos sociales nos odian a nosotros, los utopistas de estilo californiano y pro-internet». Sin una alternativa al paradigma cibernético directo, el debate memético estaba destinado a moverse en círculos.

Mirando hacia el pasado veinte años después, Rushkoff me escribió: «Cuando decidí usar la metáfora viral para la transmisión de ideas, ni siquiera estaba familiarizado con Dawkins. Pero luego, cuando lo leí, me pareció que faltaban algunas cosas. Los memes son un gran corolario de los genes, seguro. Pero, así como los científicos genéticos de la época subestimaron la importancia de la expresión genética, el modelo de Dawkins subestimó la importancia de la expresión de los memes: ¿en qué condiciones florecen ciertos memes y otros no…? Los científicos que se centran en los memes subestiman la importancia de la cultura en la que esos memes intentan replicarse. Ven la figura, el meme, pero no el terreno, la cultura». Rushkoff recuerda que en los primeros días los memes circulaban principalmente en agencias publicitarias. «Significó que todo lo que tenían que hacer era trabajar en la elaboración del mejor meme para que se convirtiera en viral. Pero eso no era lo que quise decir. Propuse que las agendas culturales reprimidas encontraran expresión a través de los virus. El potencial ya tenía que estar ahí. Trump, el meme, se replica, al menos en parte, porque ya existía una rabia nacionalista blanca generalizada en Estados Unidos. Eso es lo que quise decir con una “respuesta

cultural inmune", que es el verdadero factor operacional en cualquier propagación viral».

La sopa cultural de los memes nos trae de vuelta una vez más a Kolman. Sobre la obra de Vilém Flusser, Kolman explora la dinámica de cómo los memes interactúan con sus condiciones culturales para desencadenar los movimientos meméticos masivos que vemos suceder. Como el contenido es la forma principal en que proyectamos la identidad e interactuamos con otros en línea, el consumo de contenido se convierte en un punto crítico de la unificación social. «Las personas ya no se agrupan según los problemas», afirma Flusser, «sino más bien según las imágenes técnicas»[13]. Kolman amplía este punto: «Si las personas se agrupan por el consumo de contenido en lugar de los grupos de identidad interpersonales tradicionales, entonces las imágenes cambian de objetos de significado simbólico al requisito previo para la creación de significado en primer lugar… Cuantas más imágenes técnicas asumen el rol de conector social, más refuerzan la importancia de sus mecanismos de distribución para la socialización». Por lo tanto, cuando Rushkoff apunta a la fuerza que los memes de la derecha alternativa extrajeron de los sentimientos nacionalistas blancos en Norteamérica, podemos volver a la obra original de Flusser y ver por qué este podría ser el caso: «Los medios forman paquetes que irradian desde los centros, los remitentes. Paquetes en latín es fasces. La estructura de una sociedad gobernada por imágenes técnicas es, por lo tanto, fascista, no por ninguna razón ideológica sino por razones técnicas». Por lo tanto, no solo la agencia de memes trabaja aquí, sino más bien, como dice Rushkoff, la sopa cultural en la que surgen. ¿Y qué tipo de cultura es? Una centrada en la imagen, perfectamente capaz de apoyar los tipos de conexiones por las que los memes destacan como accionadores.

El final de nuestro primer ejemplo, sin embargo, no debe terminar con una nota de nihilismo. Kolman señala que «dado el circuito inherente de cualquier imagen técnica, su contenido es siempre una especie de ilusión. Son como la proverbial cebolla: capa tras capa aparece, pero cuando todo ha sido comprendido, no queda nada. La popularidad de KnowYourMeme.com es un buen caso para esto. La pregunta con la que siempre se aborda el sitio es "¿cuál es la broma aquí y por qué se está difundiendo?". Después de

esa respuesta, queda poco por pensar». Esto explica por qué los memes históricamente han trabajado para ambos lados de la política, y en su núcleo no son necesariamente fascistas. Dependiendo de la cultura en la que surjan, pueden apoyar cualquier proyecto en particular.

La pregunta entonces es qué hacer para cambiar esa cultura del fascismo generalizado que se observa en 4chan. Incluso esto, sin embargo, corre el riesgo de caer en las fantasías de control que se han estado desarrollando durante décadas. Si se puede extraer una lección, podría encontrarse comparando la fascinación memética con un elogio similar del poder evolutivo. En Alien de Ridley Scott, la tripulación restante de Nostromos está interrogando a Ash –un cyborg que desmembraron después de descubrir que recibió instrucciones de dejarlos morir– sobre cómo pueden matar al alienígena mortal a bordo de su nave. «No puedes», replica Ash, «todavía no entiendes con lo que estás lidiando, ¿verdad? El organismo perfecto. Su perfección estructural solo se compara con su hostilidad». «Lo admiras», responde un miembro de la tripulación. «Admiro su pureza. Un sobreviviente… sin nubes de conciencia, remordimientos o delirios de moralidad».

Sadie Plant, al reflexionar sobre su ensayo en torno al poder viral veinte años después, plantea una preocupación análoga a nuestra ansiedad por la perfección biológica del Alien. «Seguir todavía [pensando en las posibilidades que ofrecen los memes], ¿tal vez las cosas deberían haber progresado? Y tal vez esto significa que el discurso en sí era limitado, un callejón sin salida. Digo esto principalmente porque no sé qué pensar de los memes de hoy, del deprimente Pepe la Rana y sus generadores. El trabajo de los años noventa me resulta más bien una pieza de arte conceptual: es genial mientras está sucediendo, pero ¿adónde nos lleva? ¿Qué es lo que hace posible?» El colectivo estadounidense Critical Art Ensemble (CAE) también escribió un ensayo sobre memética para el debate en línea en el que desmontaron la idea de «la naturaleza como ideología». Siguiendo a Roland Barthes, afirman que «bajo el gobierno autoritario, el ámbito social se divide en natural y antinatural (lo perverso)». A primera vista, la naturaleza parece moral y pura. Cuando las reglas cambian «el código oscuro de la naturaleza (la supervivencia del más apto) se implementa de

manera eficiente y el nihilismo genocida se convierte en un curso aceptable de acción social».

CAE preguntó: «¿Por qué queremos abrir esta caja de Pandora una vez más?». Veinte años más tarde, la pregunta está sobre la mesa otra vez. ¿Qué ganamos al decir que un mensaje se ha vuelto «viral»? ¿Cuántos de los niños se darían cuenta de la metáfora biológica aquí, y las desastrosas consecuencias que tuvo una vez, no hace mucho tiempo?

Bailando al ritmo del Techno Viking

El segundo caso es el meme de Techno Viking basado en un vídeo de cuatro minutos filmado por el artista Matthias Fritsch durante la Fuckparade 2000 en Berlín[14]. Aquí hay un ejemplo de un meme auténtico y una prueba de nuestro argumento de que los memes no tienen que estar asociados con la derecha. Wikipedia resume el vídeo de esta manera: «(la cámara) muestra a un pequeño grupo de gente entre la que destaca un hombre musculoso y barbado, desnudo de cintura para arriba y luciendo un colgante del martillo de Thor. El personaje atrae la atención cuando agarra por los brazos a otro joven y le señala con el dedo en ademán admonitorio tras ver al aludido saltar sin cuidado de un camión y chocar contra una joven con el pelo teñido de azul. Resuelto el disturbio, otro miembro de la Fuckparade ofrece al protagonista del vídeo una botella de agua invertida, y este, tras beber de ella, comienza a marchar calle abajo con el resto de la concurrencia mientras baila enérgicamente al son de la música tecno del festival».

Quince años más tarde, Matthias Fritsch produjo un «docu-monumental financiado por crowdfunding» que preserva perfectamente la inocente cultura de los memes pre-derecha alternativa de la era de la Web 2.0, antes de los años brutales del monopolista capitalismo de plataformas[15]. Lo sorprendente es la fascinación original de los entrevistados (incluido el creador) con el potencial «viral» de las redes sociales en sus inicios, un elemento que luego se dio por sentado: «Copiar, transferir, combinar.

Dominante es lo que más se propaga». Lo que resultaba intrigante sobre el Techno Viking, y lo convirtió en un culto, fue la incertidumbre de si la escena de la calle es real o está escenificada. El momento fue tan perfecto que condujo a la frase común: «El Techno Viking no baila con la música, la música baila con el Techno Viking».

El vídeo realmente tomó vuelo en 2007 cuando YouTube y 4chan comenzaron a difundirlo y cambiaron el nombre del vídeo del original «Kneecam no.1» por el nombre del protagonista. En esta edad de oro del «contenido generado por el usuario», las personas comenzaron a remezclar el vídeo, recreando cadenas de gestos que se convirtieron en íconos, como la botella invertida y la destrucción de folletos, que también aparece en la escena. Los remezcladores copian la «fórmula del pathos», como lo describió el teórico cultural Marc Ries en el filme. También hay actuaciones de Techno Viking dentro de Grand Theft Auto y Minecraft. En algún momento, Fritsch comenzó a recopilar todos los materiales relacionados y lo convirtió en un archivo, ahora en la Academia de Diseño de Karlsruhe, convirtiendo al Techno Viking en uno de los mejores memes documentados.

Desde la historia del Techno Viking, podemos tomar un punto clave de consuelo: los memes resisten los esfuerzos de la ingeniería de arriba hacia abajo. La búsqueda de una «ciencia del meme» sigue siendo un sueño. Como afirmó un teórico: «Si supiera qué es lo que hace que el contenido se vuelva viral, no te lo diría, y a estas alturas sería multimillonario. Si supiéramos qué es lo que se hace y lo que no se hace viral, podríamos diseñar contenido viral y la industria de la publicidad lo colmaría de dinero». La naturaleza caótica y democrática de la formación de los memes de Internet y su difusión significa que su crecimiento siempre será en algún grado horizontal. El hecho de que los buenos memes se diseminen tan lejos también significa que los buenos memes han tenido una historia de investigación. Aquellos que deseen diseñar la autenticidad se encuentran inevitablemente con tal investigación, la cual debe ser adoptada constantemente. No estamos luchando una batalla desigual.

Dicen que no podemos hacer memes

No estamos peleando una batalla desigual, pero estamos perdiendo. Tan pronto como entendemos la resistencia como una interferencia organizada, podemos comenzar a realizar un contra-mapeo, monitorearando el silencio y sacando a la luz el realismo histérico que ha estado oculto durante tanto tiempo. Como podemos aprender de los gurús de negocios de Silicon Valley, la interrupción es suficiente para derribar vastos sistemas debido a sus rutinas sin sentido. Pretendemos abrir agujeros duraderos en la evidente infraestructura de lo cotidiano. Esto también acerca la posibilidad de una revolución más cercana, un evento que incluso los críticos más dogmáticos del régimen neoliberal descartaron hace años. Sin embargo, como George Monbiot insiste, esto se basa en nuestra capacidad para contar historias. Desarrolladas y probadas en innumerables iteraciones, estas narraciones pueden condensarse en memes. Los memes, lo hemos establecido ya, son cascarones vacíos que esperan contenido. El problema es que incluso cuando los memes no tienen una buena orientación política en su narrativa, la historia que difunden es la de la inevitabilidad del realismo capitalista. Necesitamos una nueva narrativa para llenar estos receptáculos meméticos. La narrativa general tendrá que ser robusta al tiempo que se mantenga ágil. El mensaje central debe permanecer igual, sin importar cuánto se altere un meme. Para esta ocasión, envié un correo electrónico a algunos autores, preguntándoles qué pensaban sobre la cuestión del meme.

Primero le pregunté a mi colega, el teórico de los medios de comunicación radicado en Ámsterdam Marc Tuters, cómo podríamos comenzar a reconocer el lado atractivo de los memes. «Por mucho que todo el asunto de la guerra de los memes parezca el punto final de la afirmación de Rancière de que “identificar la política con el ejercicio del poder, y la lucha por poseerlo, es eliminar la política”, también debemos reconocer que, desde la perspectiva de los millennials (izquierdistas en modo The Guardian), los memes políticos en realidad parecen hacer que la política sea divertida por una vez. Debido a Trump, todos nos estamos enfocando en los memes húmedos que interrumpen la política para peor, pero después de que Obama ganara, la historia fue diferente, así que no debemos olvidar eso. Antes de que la

derecha alternativa encontrara su denominada “magia de los memes”, la izquierda tenía su guerrilla de memes. Luego, en algún momento de 2014, algo sucedió cuando las bromas virales se volvieron tóxicas y el Gamergate alcanzó su punto más bajo, desde cuya perspectiva los académicos de medios se habían quedado rezagados».[16]

Una posible respuesta a esta pregunta podría estar en la negativa a tratar los memes como objetos digitales aislados que se pueden reensamblar al azar. Como se discutió anteriormente, los memes surgen y se forman por su sopa cultural progenitora, cuya acción es narrativa. Como me dijo Nick Srnicek: «Necesitamos nuevas historias, y eso es diferente de pensar solo en contra-memes o en detener el flujo de información. Es en efecto una temporalidad diferente, pero una nueva narrativa proporciona la base para respuestas más inmediatas a través de las redes sociales, los memes, etc. Hay una narrativa sobre Trump y la ascendente derecha alternativa, por ejemplo. Y es una narrativa seductora para algunas personas, que luego se expresa en varias formas. A la izquierda, en su mayoría, le falta esa narrativa. Necesitamos llegar al corazón del asunto, en lugar de tratar de lidiar con los síntomas».

¿Cómo, entonces, construimos esta historia? Una serie de obstáculos se interponen en nuestro camino. La creación de una narrativa sobre los memes no es fácilmente prescriptiva: la campaña de Clinton, si se recuerda, no pudo construir y administrar sus propios memes. Tampoco esta ajustada secuencia de comandos es necesariamente deseable, ya que un programa de ingeniería memética viene con sus propios matices autoritarios. Pero es igualmente claro que no podemos trabajar con la narrativa que tenemos ahora, claramente estamos perdiendo. Estamos atrapados entre la espada, la pared y otra espada: debemos avanzar.

Un buen punto de partida puede ser comprender cómo la derecha obtuvo su narrativa en el canon memético. Como Johannes, del colectivo de arte vienés Monochrom, observa: «Se necesita mucho poder de usuario / seguidor / creador para crear realmente un alcance. 4chan solo se convirtió en el caldo de cultivo de súper-memes debido a su infinito grupo de usuarios no archivísticos darwinianos, algunos de ellos en línea durante casi todo el día, y

eso durante años». Matt Goerzen respalda esto: «Los memes de la derecha alternativa tienen tanto éxito debido a su naturaleza populista, de abajo hacia arriba. Llegué a entender los memes del tablón de imágenes como un conjunto de herramientas que se pueden usar de diferentes maneras, pero solo para el trabajo inmediato. Los memes pueden ser utilizados como arma de manera efectiva, como en el shitposting en Twitter, una forma de ataque cognitivo de denegación de servicio, para usar el término de Rand Waltzman».

Waltzman, para los no iniciados, es más conocido en la comunidad de memes por encabezar el programa de Comunicación Social (DoD ARPA) de la Agencia de Proyectos de Investigación Avanzada del Departamento de Defensa de EE. UU., que buscaba comprender cómo se difunden los contenidos y las ideas en línea y cómo podrían ser utilizados para fines militares. El motivo de combate que impregna «las guerras de los memes» no está lejos de ser una caracterización precisa: la izquierda está perdiendo terreno por culpa de estos. De acuerdo con la pensadora de software libre e historiadora de Anonymous Gabriella Coleman, simplemente no podemos darnos el lujo de renunciar a los memes: «Cuando la alt right estaba ganando terreno y varios periodistas se horrorizaban de que las imágenes y las emociones pudieran "tirar" de la gente y dominarla políticamente, yo estaba igualmente horrorizada de que fueran tan ingenuos y negativos sobre las emociones y la cultura visual. Sí, los progresistas y los izquierdistas deben incluir los memes y el humor en su arsenal para contraatacar en algunos sectores de la derecha y para dirigir a parte de los jóvenes enloquecidos por Internet hacia la izquierda. Sin ella, perderemos una enorme base de personas. Si esto puede diseñarse a través de un esfuerzo grupal o si debe surgir desde abajo es otra cuestión. Mi sensación es que sería más efectivo si se tratara de una base subcultural en lugar de una vanguardia artística de elite».

Para la derecha, 4chan sirve al propósito de una base subcultural. No fue que se mantuvieran alejados hasta que tuvieron un álbum de buenas imágenes con su narrativa política, sino que su comunidad no tenía forma de tener ningún tipo de identidad narrativa o compartida sin memes. Dado que todo el mundo es anónimo y no hay usuarios estáticos para otorgar algún tipo de

continuidad a las publicaciones, la única manera de que cualquier cosa obtenga algún tipo de tracción en la plataforma es que se replique hasta el infinito. Juntos, estos pequeños fragmentos de contenido se unen para formar una ideología. Entonces, como dice Jodi Dean en Crowds and Party, depende de nosotros ir «más allá de los fragmentos», para llegar a una narrativa que, como la de alt right, pueda comunicar grandes cantidades de significado a través de fragmentos de contenido. Dean señala que «será un buen experimento ver si las guerras de memes pueden ser efectivas para socavar la derecha (es decir, hacer que parezcan poco atractivos e indeseables para los potenciales partidarios). El desafío es crear memes que rompan las burbujas, ya que la mayoría de los memes tienden a circular dentro de las burbujas de personas que ya están de acuerdo. Pero incluso si tus memes no rompen burbujas, aún pueden ser efectivos si inspiran a la izquierda. La página de Bernie Sanders Dank Meme Stash fue una fuente fantástica de diversión e inspiración durante las elecciones en los Estados Unidos».

¿Hay una manera segura de crear el próximo Dank Meme Stash? La respuesta parece dudosa. Johannes nos recuerda que crear memes políticos es un enfoque de relaciones públicas de la cultura de Internet: «La gente detecta las campañas de relaciones públicas muy rápido. Y al final puede volverse contra ti y tu campaña. Entiendo la necesidad de crear memes de contrainformación fáciles de compartir, pero eso ya está ocurriendo. Una tonelada de buenas imágenes ya están circulando en burbujas específicas. Pero ¿cómo salir de la burbuja? No puedes penetrar burbujas conservadoras con contenido liberal. Tu contenido debe ser tan oscuro y misterioso que ya no funcione como una herramienta de propaganda. De otro modo será solamente ridiculizado».

Sin embargo, el nivel en el que se puede crear esta ambigüedad y aún mantener su fuerza política es extremadamente alto. Goetzen cree que existe una forma efectiva de armar memes con fines ideológicos, dirigiendo a los que ya son populares y significativos hacia un grupo demográfico en disputa. «Esto se alinea con el “método de redireccionamiento” que intenta contrarrestar a círculos del extremismo violento. La idea de diseñar o desbaratar memes (o forcememing, forzar un meme, en el lenguaje de la cultura imageboard) es una tarea bastante desafiante. Muchos de los tipos

de gobierno con los que he hablado para dilucidar estas preguntas en los últimos meses tienen ideas sobre cómo se puede hacer esto, pero involucran recursos bastante vastos, y se asemejan más al tipo de trabajo realizado por Cambridge Analytica que a nadie en la órbita cultural de las páginas imageboard o de la derecha alternativa».[17] (Irónicamente, el algoritmo de Cambridge Analytica tiene sus raíces en la ciencia memética; una parte significativa de la investigación de Christopher Wylie antes de que lo incorporaran era identificar cómo las Crocs se habían vuelto tan populares.)

Entonces, si no tenemos los recursos para «forzar un meme», y no podemos crear un stash de memes sin ser auténticos, y no podemos perder las guerras de memes, ¿qué podemos hacer? Si bien cerramos esta sección con el mismo dilema con el que comenzamos, al menos ahora tenemos una base productiva desde la cual abordar nuestro último ejemplo instructivo.

El diseño de comunicación del Memefest y la temporalidad memética

Memefest (Subvert. Create. Enjoy.) es un concurso anual de diseño y publicidad que se define como una «comunidad alternativa para la discusión de proyectos de comunicación críticos y radicales». Fundada en 2002 y originalmente con sede en Eslovenia, Memefest se describe a sí misma como un «festival de comunicación radical, que anima a estudiantes, académicos, artistas, profesionales y activistas a cuestionar la comercialización de la vida cotidiana, centrándose en los medios de comunicación y el entorno de comunicación visual»[18]. La wiki de la Fundación P2P tiene una página interesante sobre la idea original y la historia temprana de Memefest[19]. El objetivo era hacer algo contra «las ideologías dominantes de la cultura de consumo moderna [que] son inherentemente tóxicas para nuestro entorno físico y mental». Los participantes se involucraron en un «proceso educativo a través de su compromiso creativo con un tema específico y a través de retroalimentación escrita que una lista de las 60 mejores presentaciones preseleccionadas recibieron de todos los miembros del jurado». El Memefest se posicionó explícitamente como una

crítica del mundo del diseño y la publicidad. «La mayoría de los eventos de diseño se basan en el espectáculo y un enfoque descontextualizado del diseño, al tiempo que sirven como uno de los mecanismos principales que definen qué es un buen trabajo y quién es un excelente autor / diseñador / comunicador».

Consulté a Oliver Vodeb, miembro del Memefest Kolektiv y fundador, editor y comisario del Festival Memefest de Comunicación y Arte Socialmente Responsables. En algún momento, Vodeb se mudó a Melbourne y el festival se mudó con él. En su nuevo papel como atareado profesor académico le pregunté a Oliver sobre sus ideas originales: «Escuché sobre los memes a finales de los noventa como estudiante de pregrado, en una época en que el concepto se hizo más conocido en los círculos de activistas de los medios. Recuerdo haber leído Media Virus de Rushkoff, que realmente me gustó, y luego me involucré con más teorías académicas sobre memética. La explosión del activismo y la red de medios impulsados por Internet en torno al año 2000, junto con un profundo entusiasmo por el potencial liberador de los nuevos medios, convirtió a los memes en un concepto atractivo»[20]. En aquella época, Oliver explica, «uno veía un principio memético en acción de manera regular y, como entonces Internet no estaba tan regulado ni centralizado como lo está hoy, la gente podía difundir los memes de formas que parecían realmente prometedoras». Los memes tenían mucho potencial debido a su carácter abierto, una distinción notable que también mantiene a Oliver lejos de concebirlos como programables y desplegables, como otros lo han pensado. «Eran entidades vivas e independientes que querían infectar a un potencial portador. Como concepto, proporcionaron una distancia semiótica y retórica, lo cual fue útil ya que implicaba que la calidad de los memes en términos de su impacto social es algo que no se da necesariamente, sino que se desarrolla en el tiempo a través de la selección».

El tiempo, al parecer, resulta ser el eje central. Dale a los memes quince años para que se desarrollen desde el Memefest, y ahora están en la cama con la derecha alternativa. «Estoy de acuerdo con Bernard Stiegler cuando habla sobre la destrucción de la atención y la consiguiente destrucción del cuidado. La tecnología hace posible esto todos los días. A los memes parece gustarles un

ambiente dominado por cualquier tipo de droga. Desafortunadamente, los malos memes se deben en gran parte a una cultura dominada por las redes sociales como Facebook, producida y consumida por personas bajo los efectos de drogas malas». En cambio, Oliver sugiere que la izquierda debe pensar ante todo en el placer y los aspectos farmacológicos de los medios, el diseño y la comunicación; y solo más tarde sobre los detalles del contenido y los argumentos. Si bien los memes pueden construir historias, la esfera de datos / medios de hoy está perdiendo en gran medida su narrativa. La destrucción de la narrativa se corresponde con lo que Rushkoff llama «el constante ahora»: «Para replicar el sentimiento de placer que obtenemos de los estados de estar en el constante ahora, necesitamos que nos alimenten fragmentos de medios sin un contexto narrativo. Porque el instante, la gratificación temporal, es lo que trae placer».

Memes como imágenes dialécticas

En una serie de ensayos en tres partes escrito a principios de 2018, Marc Tuters y yo intentamos presentar una teoría crítica de los memes. Partiendo de un enfoque de McLuhan, describimos los memes como «subproductos culturales del ecosistema de aplicaciones: el medio, no el meme, es el mensaje. Los memes son la superchería de una carrera de optimización que se esfuerza por llegar al sistema límbico tan profundamente como sea posible». Sin embargo, este enfoque de la teoría de los medios ignora la pregunta política sobre qué hacer con una cultura de memes principalmente de derecha que ahora domina los canales de Internet (y por tanto las mentes de sus jóvenes públicos). El tríptico ensayístico propone leer esta transgresiva cultura de memes en paralelo al marco de la Escuela de Fráncfort para descubrir qué es (y qué no) útil de esta rica caja de herramientas teórica que parece resonar muy de cerca con la condición actual. «En los memes de la derecha superior que frecuentemente representan a Trump como un rey guerrero teutónico, Adorno habría diagnosticado los síntomas de esta situación psicosocial del resentimiento existencial masculino sobre la pérdida de poder, lo que se considera como las condiciones de posibilidad que dan lugar al fascismo»[21]. Un juicio tan oscuro puede

contrastarse con el vitalismo populista del colega de Adorno, Walter Benjamin, quien consideraba la cultura popular como subversiva en contraste con la calidad fundamentalmente conservadora de la cultura de elite.

En la segunda contribución, aplicamos el ambiguo término «imagen dialéctica» de Benjamin a los memes, una referencia a su idea de que necesitamos una nueva epistemología visual comparable al montaje cinematográfico. Partiendo de la película de 1999 The Matrix, el meme de la píldora roja / píldora azul se puede interpretar como una suerte de brillo vernáculo en la idea de despertar de Benjamin. «Tomas la píldora azul: la historia termina, te despiertas en tu cama y crees lo que quieras creer». La píldora roja, por el contrario, le despierta a uno con la brutal verdad de la modernidad, en relación con la que Benjamin, una vez, hizo una famosa broma: «No hay un documento de cultura que no sea al mismo tiempo un documento de barbarie»[22]. Uno apenas necesita preguntar cómo reaccionaría Benjamin ante la alegoría platónica de la película; por supuesto que tomaría la píldora roja. Sin embargo, de algún desafortunado modo, la píldora roja se ha convertido en una palabra clave para la iluminación neo-reaccionaria, un símbolo del despertar de la falsa conciencia de la corrección política liberal[23].

El tercer artículo comienza con un análisis del gorila Harambe, un meme centrado alrededor del sacrificio de un animal que capturó la imaginación de Internet en el verano de Brexit/Trump de 2016. La derecha no solo logró inculcar a Harambe un propósito mayor, sino que fue la misma polivocalidad del meme lo que lo hizo tan políticamente efectivo, una capacidad organizativa que no debemos subestimar. Como símbolo abierto, una especie de tótem para condensar el conjunto disparado de quejas de una forma insurgente neoreactiva de la política de identidad, el uso de Harambe por la alt-right se ajustaba a un tropo clásico en el discurso fascista, lo que llamamos la narrativa del «robo de la alegría», en la que una figura autoritaria canaliza los deseos y resentimientos del «perdedor radical» a través de un espectáculo de odio colectivo[24].

Investigar a la derecha alternativa de Norteamérica es una

cosa. Comenzar a construir una base posbiológica, no fascista, para la circulación progresiva de imágenes y «memelabs» radicales es otra. Aquí es donde las iniciativas europeas podrían intervenir y recoger las historias anteriores. Tales experimentos podrían idear conceptos especulativos y aplicarlos a prototipos de software e imágenes. En lugar de metáforas dóciles como «replicación» y «viralidad», el punto de partida podría ser la fabricación de datos singulares llenos de extraña belleza que nos lleven a salir del modo defensivo de la corrección política basada en la identidad. En lugar de miedo, que haya libertad. En lugar de resentimiento, reclamamos la liberación. Queremos construir una contrahegemonía basada en la imaginación, no en «derechos». (Por una vez) esto no será un movimiento de abogados. Necesitamos salir del modo formalista, defensivo. La realidad oficial no es un castillo que valga la pena defender.

Otro paso para llegar allí sería volver a imaginar las formas de organización que apelan a esta época. Es posible que debamos deshacernos de la referencia científica aparentemente neutral del «laboratorio» en primer lugar, descartando términos como «memelab». Las etiquetas imaginativas importan. Pero lo más importante es no alejarse del problema. Las redes sociales se han convertido en una parte integral de nuestro teatro político. Sus lógicas solo mermarán más profundamente el sistema. Creer que tratamos aquí con caprichos o modas que pronto decaerán es peligrosamente ingenuo. Es por esto que tenemos que ocuparnos de los memes como mitos y no simplemente dejarlos de lado. Incluso si queremos superar los memes y no utilizar esta forma particular de distribución de imagen / texto, tendremos que seguir este camino. La respuesta a la alt-right en última instancia requerirá la reconstrucción de la arquitectura de las redes sociales desde cero, la deconstrucción de la idea de la plataforma y la creación de un sucesor escalable para nuestra lógica de red distribuida.

Aparte de la necesidad de narrativas y cultura visual vinculada, existe una demanda aún mayor para abordar el tema de la aceleración. ¿Deberían los memes alternativos circular a la misma velocidad que Internet en general (o incluso más rápido, como lo sueña la vanguardia)? ¿Nos estamos quedando sin tiempo? ¿Qué pasa con los memes lentos? ¿Qué pasa si el régimen en tiempo real

en sí mismo resulta el núcleo del problema? Según Franco Berardi, necesitamos un ritmo alternativo de elaboración: frenar nuestra secuencia borrosa, curarnos de la aceleración implacable y, en su lugar, encontrar un nuevo ritmo, un nuevo movimiento. Esto no se puede lograr a través de una mayor aceleración. La comunicación en tiempo real ya arruina nuestros cuerpos y nuestras mentes. Merecerá la pena una vuelta colectiva al principio. Según Berardi, el reino digital está llevando a la «decorporización», un movimiento hacia un «cerebro sin cuerpo»[25]. La infosfera es una estimulación nerviosa gigante. Antes de que podamos comenzar a contar la Nueva Narrativa, lo que necesitamos es una «reconfiguración de la elaboración mental».

1Thomas Rid, Rise of the Machines [El Auge de las Máquinas], Scribe, Brunswick, 2016, pág. 48.

2Citado de la página de Wikipedia sobre memes: https://en.wikipedia.org/wiki/Meme

3Correspondencia vía email, 14 de setiembre de 2017. Correo electrónico en posesión de los autores.

4W. J. T. Mitchell, «La Obra de Arte en la Era de la Reproducción Biocibernética», Modernism/modernity 10, no. 3, septiembre de 2003. https://muse.jhu.edu/article/46443/pdf.

5Morris Kolman, «I Have No Mouth and I Must Meme: Internet Memes, Networked Neoliberalism, and the Image of the Economic» [«No tengo boca y debo memear: memes de internet, neoliberalismo de redes y la imagen de lo económico»], tesis de grado, Williams College, 2018. https://unbound.williams.edu/theses/islandora/object/studenttheses%3A1204.

6Angela Nagle, Kill All Normies, Zero Books, Winchester, 2017, pág. 67.

7Rid. pág. 49.

8Gerfried Stocker & Christine Schöpf (ed.), Memesis, The Future of Evolution, Ars Electronica Catalogue, Springer Verlag, Viena, 1996, pág. 9.

9James Gardner. «Memetic Engineering» [«Ingeniería Memética»] Wired, 1 de mayo de 1996: https://www.wired.com/1996/05/memetic/.

10Mark Dery, «Wild Nature» [«Naturaleza salvaje»], en Memesis, The Future of Evolution, pág. 213.

11Una crítica de las metáforas biomédicas desde la cibercultura de los años noventa hasta hoy es un tópico algo separado que fácilmente puede extenderse. Tómese esta cita: «Los memes son una forma comprobada de expresar desdén, burla y otros sentimientos mientras se mantiene un aire de humor ligero. Por tanto, pueden ser útiles en la transición desde la profunda indignación a viva voz. Los memes son la metadona de Internet. Deben ser solo generados o consumidos bajo recomendación médica, en tanto su uso prolongado puede acarrear efectos secundarios indeseables». https://medium.com/rally-point-perspectives/the-end-of-memes-or-mcluhan-101-2095ae3cad02.

12Richard Barbrook, «Never Mind the Cyberbollocks…», AEC Forum Memesis, 25 de julio de 1996. URL: http://aec.at/meme/symp/panel/msg00076.html.

13Vilém Flusser, Into the Universe of Technical Images, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2011.

14El vídeo original de 4:01 minutos del Techno Viking ha estado disponible hasta el momento, con más de 13 millones de visitas hasta 2018. https://www.youtube.com/watch?v=UjCdB5p2v0Y. Evidencia de que el Techno Viking todavía está vivo en 2018 es el hecho de que el popular videojuego Fortnite añadió un baile llamado Intensity, inspirado en los movimientos del Techno Viking: https://www.youtube.com/watch?-v=xhR0xgWt8bI

15Matthias Fritsch, «La historia del Techno Viking» (vídeo documental), 2015: https://vimeo.com/140265561

16Todas las citas a entrevistas en este ensayo provienen de intercambios de email en el periodo del 13 al 24 de febrero de 2017.

17Referencias a la empresa de Big Data del Reino Unido Cambridge Analytica que trabajó para la campaña de Trump, véase: https://motherboard.vice.com/en_us/article/how-our-likes-helped-trump-win.

18Véase http://www.memefest.org/en/.

19https://wiki.p2pfoundation.net/Memefest. En sus primeros siete años, «Memefest estableció una red internacional con participantes de más de 60 países y nodos locales en Colombia, Australia, España y Brasil».

20http://networkcultures.org/geert/2017/06/22/interview-with-oliver-vodeb-meme-fest-on-the-addictive-power-of-memes-today/.

21Geert Lovink & Marc Tuters, They Say That We Can't Meme: Politics of Idea Compression [Dicen que no podemos hacer memes: Políticas de la compresión de la idea], 11 de febrero de 2018: https://non.copyriot.com/they-say-we-cant-meme-politics-of-idea-compression/.

22Walter Benjamin. Obras, Libro I /Volumen 2. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Abada, 2008, pág. 309.

23Geert Lovink & Marc Tuters, Rude Awakening: Memes as Dialectical Images [Rudo despertar: los memes como imágenes dialécticas], 3 de abril de 2018: https://non.copyriot.com/rude-awakening-memes-as-dialectical-images/.

24Geert Lovink & Marc Tuters, Memes and the Reactionary Totemism of the Theft of Joy [Los memes y el totemismo reaccionario del robo de felicidad], 12 de agosto de 2018: https://non.copyriot.com/memes-and-the-reactionary-totemism-of-the-theft-of-joy/.

25Citas de la ponencia de Franco Berardi en la Rietveld Academy, Ámsterdam, 8 de febrero de 2017, como parte de la serie de conferencias del Studium Generale «¿Qué le está pasando a nuestro cerebro?».

10

Antes de construir la vanguardia de los comunes

«El poder es invisible hasta que lo provocas[1]».GFK – «Pan y circos para todo el mundo, Estado de Riqueza para las elites y Estado de Bienestar para el resto marginado». ZeroHedge – «Las estrellas de rock son narcisistas arrogantes. Los fontaneros nos mantienen libres de cólera. Construye infraestructura funcional. Sé un fontanero». Molly Sauter – «Vivimos en la era dorada de ignorar a la gente inteligente». Zak Smith – «La multitud que no se reduce a la unidad es confusión». Pascal — «Perdimos la batalla por Internet. Pero la batalla contra la autoridad central continúa». Peter Sunde — «Podemos estar descentralizados y estar en desacuerdo en muchos temas entre nosotros, pero las operaciones son siempre cuidadosamente coordinadas». Anonymous.

Según Albert Camus, «estamos viviendo en el nihilismo… No saldremos de él pretendiendo ignorar el mal de nuestro tiempo o decidiendo negarlo. La única esperanza es, por el contrario, nombrarlo e inventariarlo para descubrir la cura a la enfermedad… Reconozcamos así que este es un momento para la esperanza, aunque sea una esperanza difícil…»[2]. En este libro, he descrito diferentes facetas del nihilismo en esta nuestra era de redes sociales. Ahora analizaré al menos una forma en la que se presentan las alternativas, no a través de medios tácticos, alternativas a redes sociales o redes organizadas, sino a través del concepto más amplio de los «comunes», uno situado de manera ideal para formar un puente entre los problemas tecnológicos y la sociedad en general. No estoy vendiendo la esperanza como una solución falsa aquí. Tal como Slavoj Žižek señala sobre su El coraje de la desesperanza, este

también es un libro oscuro. Žižek prefiere ser pesimista: «Al no esperar nada, me sorprendo con agrado aquí y allá, mientras que los optimistas ven sus esperanzas destruidas y terminan deprimidos todo el tiempo»[3].

En Out of the Wreckage, el activista y escritor británico George Monbiot nos llamó a ir más allá de la crítica y a entender, en cambio, el poder de las narraciones simples que los poderes existentes utilizan con tanta frecuencia: «Nuestras mentes parecen estar en sintonía con historias particulares que siguen patrones consistentes»[4]. Necesitamos una narrativa convincente. «Sin una narrativa coherente y estabilizadora, los movimientos siguen siendo reactivos, desagregados y precarios, siempre en riesgo de agotamiento y desilusión». ¿El consejo de Monbiot? «Lo único que puede reemplazar a una historia es una historia». Transformemos a los comunes en una de esas historias. Antes de condensar el concepto legal y algo aburrido de los comunes –y convertirlo en un meme atractivo que todos podamos adoptar–, veamos dónde nos ubicamos en el debate sobre los comunes.

El filósofo francés Frédéric Neyrat preguntó: «¿Cómo es posible imaginar un futuro diferente, un futuro alternativo, sin obstruirlo con nuestras imaginaciones? Hoy en día, vivimos en sociedades de anticipación que, paradójicamente, apuntan a protegerse del futuro»[5]. Al final de Futurability, Franco Berardi ve las fuerzas de la oscuridad «tratando de someter el pensamiento, la imaginación y el conocimiento bajo el gobierno de la codicia y el gobierno de la guerra». Contra el mal, Berardi mantiene el espacio de posibilidad «almacenado en la cooperación entre los trabajadores del conocimiento del mundo». Él está en lo cierto sobre que debe existir un «cerebro social». «Mientras seamos capaces de imaginar e inventar, mientras seamos capaces de pensar independientemente del poder, no seremos derrotados».[6] ¿Tenemos la potencia para hacer esto? Berardi define la potencia como «la energía que transforma las posibilidades en realidades»[7]. En su diálogo de 2013 con Berardi, Mark Fisher comentó que «necesitamos recuperar el futuro, y eso significa recuperar un tiempo prospectivo, donde no estamos protestando sin cesar contra el capital u obstruyéndolo, sino anticipándolo. Aquí está el espacio para que el arte se reinvente a sí mismo, como el sitio para una multiplicidad de

visiones del futuro poscapitalista». Las alternativas deberán incluir elementos de la cultura pop, el carnaval, una esfera pública de la imaginación y el juego, no la monotonía y la seriedad de la cafetería habermasiana, señala Henry Jenkins.

Operando dentro de los contextos de la tecnología, el activismo de los medios y la política de Internet, los «comunes» finalmente se están convirtiendo en un tema muy debatido fuera de los círculos teóricos y activistas. El código de programación está dando forma a nuestro mundo, y su arquitectura es voluntaria y plástica. Sin embargo, escrito por geeks e ingenieros, este código no es algo caído del cielo, mucho menos neutral. ¿De dónde vienen las ideas subyacentes y cómo vamos a acelerar la transición? ¿Quién está tomando la iniciativa?

Lo que parece altamente conceptual y especulativo un día, confina a millones unos meses más tarde. Todos los que fueron testigos del cisma de finales de los años noventa entre el software libre y el código abierto sabrán lo que está en juego con un concepto como los comunes. ¿Tendremos unos comunes pro-negocios reformistas junto a otros radicales marginales y políticamente correctos? Las ideas son importantes, y no lo son más en el caso de «los comunes». Los resultados de la discusión son importantes. Y si los comunes cruciales son cada vez más tecnológicos, ¿quién está a cargo de la ley, cuando «el código es la ley»? ¿Llegará finalmente el debate sobre la naturaleza y la arquitectura de los comunes a los abogados? ¿Cómo convertimos a los «comunes» en una estrategia política animada y diversa que reúna a las personas en pos de reinventar la infraestructura pública?

Este capítulo aborda dos temas: la búsqueda para obtener una definición viable de los comunes y la pregunta sobre quién lo diseñará y hará su prototipo. Propongo una reinvención de la noción de vanguardia (artística) como «redes organizadas», un concepto en el que he trabajado durante la última década con mi amigo de Sídney, el teórico de los medios Ned Rossiter[8]. El argumento aquí es un llamamiento a alejarse desde las nociones idealistas de «lo que tenemos en común» hacia una comprensión materialista de los comunes realmente existentes como experimentos a pequeña escala e infraestructuras a gran escala. Esto

se combina con un modelo organizativo del siglo XXI que es capaz de «inventar el futuro», creando conceptos viables (también conocidos como código de ejecución) dentro de un marco poscapitalista que sean lo suficientemente fuertes como para obstruir lo inevitable: la demasiado predecible, demasiado deprimente, máquina de apropiación. Mientras que la mayoría de los artistas, activistas, diseñadores e investigadores se han centrado hasta ahora en in(ter)venciones a escala en laboratorios, las discusiones en diversos contextos muestran que ahora es el momento de escalar y eliminar el dominio de las privatizaciones neoliberales sobre la infraestructura.

De lo(s) común(es) a la infraestructura

Abramos paso a través de la multitud de términos y definiciones, desde la «commonwealth» de Hardt y Negri hasta «los comunes», la comunidad y el comunismo. Nunca me atrajo ninguno de estos. Siempre he preferido trabajar dentro de unidades sociales más pequeñas, desde amistades y grupos a redes y movimientos, no el Gran Nosotros, sino el pequeño nosotros. Tampoco soy un liberal que crea en la reforma de los derechos de autor, ni un comunista que se apegue al Gosplan. Como hijos de la Era de la Diferencia, mi generación creció a la sombra de comunidades desastrosas. Supervisados por gurús bajo la estrecha orientación de esta religión o esa ideología, abogaron por una Experiencia de Intercambio Total, desde porros y comida hasta compañeros y salarios. Saliendo de estos restos, no fue una sorpresa que –a pesar de los inconvenientes de la «tiranía de la informalidad»– prefiriera la apertura de las redes y los movimientos sobre la totalidad cerrada de El Grupo y las folk politics relacionadas. Nunca leí mi propia negativa o incapacidad a escalar de tamaño como una tragedia o un trauma personal. En cambio, fui –y sigo siendo– un fuerte creyente en una ecología diversa de infraestructuras hazlo-tú-mismo autónomas e interconectadas que funcionan como un plano para iniciativas públicas más grandes en un futuro próximo. Tales «islas en la red», para usar la frase de Bruce Sterling, cambian sus roles dependiendo de las condiciones políticas locales: algunas veces funcionan como laboratorios de innovación, otras veces simplemente operan como

escudos defensivos que preservan las prácticas subversivas.

Al llegar a su mayoría de edad en la década de 1970, el comunismo ya no era una promesa sino una dura realidad para miles de millones, una forma de dictadura totalmente aburrida que tenía que desaparecer antes de que cualquier otra cosa pudiera florecer. Simplemente tuvimos que sentarnos en la sala de espera de la historia y seguir deconstruyendo el poder-como-tal. Macht kaputt era uns kaputt macht (destruir lo que nos destruye) no era un mero eslogan. Había, y todavía hay, mucho en este mundo que tiene que ser demolido (un pensamiento impopular en estos tiempos de pensamiento positivo obligatorio). Los monopolios (incluidos Google y Facebook) están ahí para ser destrozados, no para ser tomados, y mucho menos para ser regulados. La nube necesita ser desmantelada. Las instituciones no solo tienen valores desalineados o un liderazgo equivocado: hay que cuestionar su lógica globalizada, su dominio operacional. La cantidad no se convierte automáticamente en calidad. Las adquisiciones y fusiones deben evitarse a toda costa.

La sorprendente (pero en retrospectiva inevitable) implosión del bloque soviético en 1989 se celebró como una liberación y no se sintió en absoluto como «la derrota final de la izquierda». Como resultado, nunca apoyé la reintroducción del «comunismo» como defienden Slavoj Žižek, Jodi Dean y otros[9]. El trauma que había que superar dragando el concepto era enteramente suyo. La visión del renacimiento del comunismo fue un meme que nació muerto y que pronto sería olvidado. Con la excepción de algunos grupos, el comunismo nunca se convertirá en cool entre los hipsters (incluso en comparación con el aumento de la simpatía por el «socialismo», quizás debido a su afinidad lingüística con las redes sociales). A pesar de los esfuerzos bienintencionados de Hardt y Negri para conectar a los «comunes» con una forma futura de comunismo, la memoria colectiva de los comités centrales autoritarios, la cultura de espías, traidores, agentes dobles y comisarios que se infiltran, dominan y destruyen los movimientos y las coaliciones simplemente se asientan demasiado profundo[10]. Y el deseo genuino de la gente por los servicios públicos en transporte, educación, salud o vivienda no debe interpretarse como su opción implícita o explícita por el «comunismo» y el sistema de partido monopolista que viene con

ella.

Aquello que tenemos en común no se puede discutir sin el elemento de liberación y la libertad (individual). Libertad significa ser liberado de las normas sociales limitantes de lo «comunal». Tal definición de libertad es, en el contexto conservador políticamente correcto de principios del siglo XXI, a menudo desacreditada como individualista y capitalista. Sin embargo, desde una perspectiva activista, este no es el problema en absoluto. La liberación de la tribu de la familia, la mafia de la aldea o la pandilla de la fábrica, allana el camino para futuros experimentos con formaciones sociales aún desconocidas, como la «asociación libre de iguales». ¿Cómo construimos relaciones comprometidas a largo plazo que no caigan en los hábitos del aburrimiento y la rutina? ¿Cómo creamos una cultura que está abierta a cambiar fuera de los marcos legales convencionales?

En la última década, surgió un grupo de prácticas «minoritarias» a pequeña escala, que ignoraron en gran medida los debates teóricos sobre el «comunismo» en la sociedad en general y que, en cambio, crearon comunes realmente existentes. Piénsese en el software libre, Wikipedia y Creative Commons (la licencia de derechos de autor alternativa, utilizada principalmente para música y publicaciones). O considere todas las iniciativas que la Fundación Peer-to-Peer enumera en su impresionante repositorio web…[11] Sin embargo, Creative Commons es un enfoque reformista dentro del derecho de propiedad intelectual y, por lo tanto, un dominio de abogados. Como señala Gary Hall en su Filosofía pirata: «Los exponentes de esta comprensión del derecho de autor han podido formar una “coalición de expertos con el acceso legal y los recursos” para montar una campaña poderosa que a menudo opaca los enfoques más interesantes y radicales»[12]. Es cierto que el «copyleft[13]va más allá de Creative Commons»[14]. Sin embargo, sigue siendo un contrato legal. En última instancia, entonces, impone su voluntad legal sobre otros a través del Poder de la Ley, amenazando a infractores potenciales con sanciones represivas.

Desde el surgimiento del neoliberalismo y el declive del Estado del Bienestar, la construcción de infraestructura ya no puede darse por sentada. Esto ha llevado a un enfoque dual (si es que no

esquizo) de los comunes, que se divide en dos direcciones distintivas. Por un lado, está el enfoque de base, de abajo hacia arriba, en el que tanto el Estado como los actores del mercado consideran que los comunes son un concepto productivo, o incluso utópico, en proceso. Por otro lado, está el imaginario de arriba hacia abajo, en el que los comunes contribuyen a un renacimiento de las infraestructuras públicas estatales.

A lo largo de los años me he convertido en un fanático del concepto de los mínimos comunes, un conjunto de prácticas y acuerdos sociales implícitos que son tan invisibles, informales y directos, que ya no necesitan abogados ni contratos (ni siquiera «contratos inteligentes»), una forma del contrato social (¡meta-inteligente o uber-inteligente!) que deriva en nuestro terreno cotidiano y luego se segmenta en el inconsciente colectivo. Como una realidad vivida, se percibe autoevidente. Esto no significaría que el elemento de confianza deba eliminarse (una propuesta tecno-libertaria que nunca entendí, y mucho menos apoyé). Directo no significa que no tengamos nada en común con el resto. Significa, en cambio, una liberación del aspecto represivo, interno, de la «comunidad» constructiva, constantemente necesitada de reafirmación.

Idealmente, los comunes son una infraestructura abierta que nos libera precisamente porque puede ser asumida. Debe diseñarse para darla por sentado (al menos de momento a momento). A la buena infraestructura se la disfruta de manera autoevidente, sin ser notada. Simplemente está ahí, y funciona. No siempre deberíamos tener que «trabajar en los comunes».

La infraestructura común apunta a una apertura radical; no se trata de «nuestros» comunes, en contra de los «estándares de la comunidad» lo que lleva a la lógica de «ignorar / eliminar», aplicada por las fábricas de moderación (como se documenta en The Cleaners[15]). Los comunes deben distanciarse de la política «identitaria» que tan fácilmente se convierte en una fuerza represiva para mantener al grupo, movimiento o partido juntos. Nosotros versus Ellos. Nosotros contra el «Otro». Al contrario, una buena infraestructura es accesible al público, puesta en manos comunes. Una vez privatizada, se deteriora rápidamente, se vuelve

(demasiado) cara y puede que ya no se mantenga.

Lauren Berlant describe los comunes-como-concepto en términos similares. Su pregunta gira en torno a qué significa un bien común en momentos en que las cosas se desmoronan o se descomponen. Según Berlant, «los comunes son un concepto de acción que reconoce un mundo roto y la ética de supervivencia de una infraestructura transformadora. Esto implica usar los espacios de alteridad dentro de la ambivalencia»[16]. Los comunes son solo lugares de comienzo: «A través de los bienes comunes, el concepto mismo de público se está reinventando ahora, en contra, con, y desde dentro de la nación y el capital». Para Berlant, los comunes no son una utopía. En cambio, «apunta a lo que amenaza con ser insoportable no solo en términos políticos y económicos, sino también en las escenas de desconfianza que se producen con o sin la heurística de la confianza»[17].

Mi ideal de comunes no es solo una infraestructura autoevidente. A veces también puede ser un lugar de animado debate y desacuerdo. No es un lugar de consenso. Los comunes que tengo en mente consisten en docenas de facciones. Es un lugar donde las personas se reúnen y discuten, como lo hicieron durante las recientes ocupaciones de plazas públicas y universidades de todo el mundo. Como escribe Roberto Esposito, citado en Gary Hall: «Los Comunes es un lugar donde los intereses de un gran número de grupos diversos… se unen, pero también existen en un estado de tensión y conflicto y, de hecho, a menudo son demostrablemente incompatibles e inconmensurables»[18]. Es esta metaestructura estética a la que podemos llamar los comunes. Es tanto metafísica (en términos de la ley) como material.

¿Quién construirá los Comunes?

Desde los oscuros años setenta, hemos escuchado que la vanguardia ha terminado, muerto, es historia pasada. Lea tantos catálogos de historia del arte como quiera: nunca la traerá de vuelta a la vida. La vanguardia fue parte de una narrativa histórica. Pero ese capítulo ha sido cerrado, sus ideas y enfoques han sido

enterrados durante mucho tiempo. «La vanguardia está muerta» es el equivalente artístico del «No hay alternativa» de Thatcher. La mediación y el arte que trasciende nuestros límites actuales ya no es posible. Estamos atrapados en la jaula virtual, para siempre. Ya no es posible la «comunicación auténtica». Hay una belleza en la caída, el momento en que te pierdes, pero incluso eso se disipa. Cada actividad ya ha sido retuiteada; cada evento incorporado en newsfeeds de Facebook antes de que la situación se haya desarrollado completamente. No hay una experiencia de tiempo / espacio original posible de «hablar con» antes de que la representación de «hablar a» se haya fijado.

En la Teoría de la Vanguardia de Peter Bürger (1973) no se plantea la cuestión de la organización. Para entonces, el pensamiento vanguardista se había convertido en la historia de las cosas ya perdidas. La generación de Bürger se había convertido en forasteros académicos. La noción misma de vanguardia había sido cedida, convertida en el dominio exclusivo de los estudiosos literarios y los comerciantes de arte. A partir de entonces, la vanguardia fue sinónimo de «modernismo» y los expertos estaban ansiosos por reducir los estilos y escuelas posteriores a técnicas estilísticas como el collage y el montaje. Teóricos y críticos interiorizaron su papel como observadores estéticos, se limitaron a resumir los debates previos a la guerra entre Adorno y Lukács y a relacionarlos con Kant, Schiller y Hegel. Se socializó a toda una generación para que estudiaran su propia sociedad a través del espejo real del siglo XIX, con importantes roles siendo otorgados a Marx y Nietzsche. Bürger es un excelente ejemplo de esta tendencia. La idea de que esta teoría de vanguardia se relacionara con un grupo como los situacionistas (que se disolvieron en 1972), el arte conceptual, los experimentos tecnológicos o la música mínima fue simplemente imposible. El sarcasmo, el cinismo y la desesperación de los años de la posguerra, la depresión en medio del surgimiento de los regímenes totalitarios fue una energía primordial que la teoría no pudo captar. A raíz de los rugientes años sesenta, la cadena histórica de la vanguardia llegó a su fin. El continuo linaje (aunque turbulento y disputado) de diferentes escuelas, movimientos y grupos que se reunieron y debatieron, escribió manifiestos y desarrolló una gramática visual común se había interrumpido para siempre. Nadie ha podido arreglar esto todavía.

Hubo muchos experimentos, pero la mayoría se desviaron hacia la cultura pop con el objetivo de difundir, disminuir la velocidad, relajarse. El aspecto ascético o incluso militante de la vanguardia ya no guardaba atractivo alguno.

Los situacionistas, partidarios de la superación del arte, eran muy conscientes del hecho de que eran los últimos descendientes de la «vanguardia histórica». El grupo jugó explícitamente con el inevitable deseo de ser olvidado. Lo que contó fue una negación radical de la presencia y la abolición de la memoria y la melancolía. Desmoraliza a tus fans y tus amigos, disuélvete en la nada, retírate a la posición cero. En su libro sobre Guy Debord, Revolution in the Service of Poetry, Vincent Kaufmann declara que un situacionista que se revela a sí mismo es sospechoso: «Para ser verdaderamente un situacionista, uno debe olvidar el situacionismo en general, y a Debord en particular, cuyo deseo de oscuridad se cumplió. Los verdaderos revolucionarios saben cómo hacerse olvidar, desaparecer, perderse. Su fama reside únicamente en su vocación de oscuridad, el estándar contra el cual debe medirse su potencial subversivo»[19]. Todas estas ideas eran imposibles de aprender en una escuela de arte o en un seminario universitario. La insurrección solo surge de las sombras, una condición que primero debe crearse. La oscuridad es el a priori, el punto de partida de toda herejía. Conviértete en el primer y último guardián a la vez, organiza el momento vivido. Estas ideas tenían que ser vividas aquí y ahora, y luego ser rápidamente olvidadas.

La crónica de McKenzie Wark de 2011 de la Internacional Situacionista, La playa bajo los adoquines, negó que el grupo haya sido siempre una vanguardia artística en primer lugar. La sucesión se había derrumbado[20]. A partir de ahora, el objetivo era ir más allá del arte. Y la práctica artística solo podría superarse, en un sentido hegeliano, a través de una «evolución brutal». La Internacional Situacionista (IS), como primer movimiento de posvanguardia, comenzó a posicionar el arte como una de las muchas prácticas creativas. El objetivo era establecer una diversidad multidisciplinaria dentro del grupo, una estrategia de ataque dirigida directamente a los pintores y sus estrategias tradicionales de exhibición. Siguiendo estrictamente las instrucciones posmodernas, el grupo buscó ejercer la estética baudrillardiana de

la desaparición. Como dijo una vez Guy Debord, «la IS sabía cómo luchar contra su propia gloria»[21]. El arte solo podía ser tolerado si socavaba el gesto único.

En nuestra distante comprensión de las vanguardias «históricas», movimientos como la Internacional Situacionista seguían siendo organizaciones de miembros, pandillas de amigos que se juntan en los mismos cafés e inauguraciones. Su líder, Guy Debord, dirigía la red como si fuera una secta trotskista. Las historias de expulsiones dentro del grupo son numerosas y notorias. Sugieren fuertemente que debe haber algo en juego. Wark se hace eco de esta idea, señalando la energía del culto a la muerte que vino con la excomunión repetida de los miembros de la Internacional Situacionista. «La exclusión de los miembros vivos significaba la muerte social». La IS «luchó con el problema de cómo hacer que la pertenencia colectiva significara algo, como algo que requiere algún sacrificio. La posibilidad de exclusión hizo que la participación en el juego situacionista fuera significativa»[22]. Como los grupos y movimientos posteriores a la IS no tenían miembros ni administración de membresía, la expulsión como acto formal desapareció.

Cuarenta años más tarde, Saskia Sassen dio a las expulsiones otro significado y contexto[23]. Desde la crisis financiera mundial de 2008, las expulsiones ya no se refieren al conjunto correcto de creencias, sino a la práctica bancaria de repudiar y desalojar a los propietarios que ya no pueden pagar su hipoteca. En estos días, rara vez sucede que un miembro sea oficialmente retirado de un grupo. Nos dirigimos como usuarios, simpatizantes, voluntarios, seguidores, en el mejor de los casos como empleados temporales, pero nunca como miembros. Lo mismo puede decirse de quienes son despedidos de sus trabajos. Hoy en día, el contrato de uno simplemente expira (de la misma manera que el contrato de alquiler termina y ya no se renueva). Las personas no son despedidas, «pierden» sus trabajos de una manera fatal (de la misma manera que lo encontraron, esos bastardos suertudos).

Para la vanguardia de mañana, la cuestión de cómo (no) tratar con la membresía y cómo diseñar compromiso interno se vuelve estratégica. ¿Cómo podemos superar el estado del usuario? En la

sociedad de redes sociales de hoy, los lazos débiles parecen ser un símbolo de todas las relaciones sociales. Todavía tenemos que diseñar cómo operan los lazos fuertes, o definir una alternativa al binario fuerte-débil. Este es el dominio de las «redes organizadas», un concepto que ha existido desde 2005 y cuyo momento llegará. Si bien estos experimentos de «lazo fuerte» apenas están surgiendo, veremos una erosión natural de los vínculos débiles de Facebook a medida que el predominio de las intrusivas megaplataformas de redes sociales se acerque a su fin.

Los situacionistas pronto desaparecieron en el olvido, disipándose en una nube de humo de cigarrillos y alcohol. Serían reemplazados por el posmodernismo, una condición histórica que proclamaba la diversidad y la fragmentación, en la que, por definición, ya no era posible una posición de vanguardia. Cualquier vector singular se disolvió en un conjunto de punteros y bucles. En medio de todas las citas y pastiches, ¿qué significaba de todos modos seguir una escuela estética de avanzada? Sabiamente, el arte conceptual ya no se presentaba a sí mismo como vanguardista: se abstuvo de hacer reclamos fuera del propio sistema de arte.

¿Quién organizará las artes visuales? No va a ser el mercado del arte, con sus dealers, coleccionistas y galeristas. Tampoco será la clase curatorial, con sus proyectos de dudosa reputación y sus bienales globales. En el pasado esta tarea fue realizada por redes de artistas, revistas y publicaciones periódicas. Hoy en día, muchos visitan sitios web como e-flux e Hyperallergic para ocuparse de esta tarea, del mismo modo que Art Forum y Texte zur Kunst fueron influyentes en la década de 1990. Las decisiones editoriales dirigen la conversación global. O al menos esa es la premisa. Sin embargo, uno de los problemas aquí es la disminución de la influencia de revistas (impresas), fanzines, folletos y texto en general. Dominados por los académicos, la teoría y la crítica son actividades de nicho que ya no son capaces de movilizar ninguna capacidad organizativa fuera de sus propios círculos pequeños (aunque globales). Otros, como el artista y activista Greg Sholette, coeditor de Collectivism after Modernism desde 2007[24], han explorado el potencial organizativo de los colectivos de arte. ¿Pueden las redes asumir este rol y, de ser así, qué arquitecturas deberían tener?

La cuestión de la organización no puede ser simplemente discutida bajo la rúbrica de la institución-como-tal. Esto inevitablemente nos llevaría a un callejón sin salida. Las instituciones solo pueden controlar el discurso, son incapaces de producir nuevos estilos y tendencias (por no hablar de nuevos memes de Internet). La organización como institución renacida no sería más que una burocracia que devora a sus propios hijos. Una vanguardia del siglo XXI no trabaja ni para el Partido ni para la Institución (denominada artes contemporáneas), sino que se sitúa dentro de la red de infraestructuras necesarias para garantizar la libertad colectiva e individual.

Los movimientos de vanguardia nunca han existido lo suficiente para convertirse en instituciones. De hecho, la paranoia #1 de hoy, institucionalizarse, nunca fue un problema en el pasado. En manos de los historiadores del arte, los galeristas y los que formulan políticas culturales, las unidades colectivas se dividen en historias de vida individuales que se pueden comercializar y vender mejor. Claro está, no hay un museo situacionista, ni siquiera uno para el Surrealismo. Merecería ser quemado en primer lugar. En el pasado, los remanentes de los grupos de vanguardia han protestado contra este reempaquetado histórico, intentando detener la administración y comercialización del pasado.

En estos días el reto es superar el presente perpetuo. ¿Cómo puede haber una dialéctica en el siempre presente ahora? Ser precursor es actualmente un proyecto con una fecha de caducidad clara. ¿Cómo puede un grupo o una red lograr la misión de hoy de «destruir mundos», como lo expresó Andrew Culp?[25] ¿Cómo podemos desfamiliarizarnos con las redes sociales, desprendernos de su alcance? Necesitamos escapar de la jaula y empezar de nuevo en un viaje. Este es uno de los fuertes mitos originales de Internet: el surf. Este tipo de desvío de información es análogo a un deriva alcohólica o psicodélica. La navegación web puede no ser tóxica, pero ciertamente se siente como un viaje psíquico…

Estamos difundiendo un mensaje peligroso aquí. Hoy en día, la organización se percibe como sinónimo de células terroristas, teorías de conspiración, crimen organizado y sociedades secretas, por un lado, y estructuras burocráticas como las ONG y los partidos

políticos, por el otro. Fundamentalmente, organización significa coordinar el yo como una entidad social con otros yoes. Significa salir al mundo y actuar juntos, y en un mundo posterior al 9/11, esto ya no es un movimiento inocente. La organización pone a los funcionarios en la etapa más alta de alerta, listos para utilizar la violencia. Como muchos han experimentado en esta nuestra era de Minority Report, esto no es una broma.

Esta es la razón por la cual los terroristas ya no pueden crear células y reunirse, la máquina de predicción algorítmica los detectará inmediatamente. Esconderse tras el hecho ya no es posible, tu ubicación ya es conocida. Antes de la Ley, no hay posibilidad de realizar pruebas o intentos, no hay capacidad para ensayar o llevar a cabo un «simulacro». En el mejor de los casos, los terroristas de Takfiri continuarán en silencio e invisibles, permaneciendo bajo el radar hasta que ataquen. Después de la Ley, se acabó para ellos. Cada golpe es un ataque suicida, cometido por lobos solitarios o pequeños grupos aislados. No hay tiempo para el crecimiento orgánico. La falta de prueba y error se compensa con una transmisión indirecta de experiencias a través de los medios de difusión principales. Las redes pueden o no existir. Lo que sí existen son experiencias compartidas, una conciencia colectiva con referencias comunes, vídeos de YouTube, enlaces en las redes sociales llenos de lenguaje corporal y consignas, en resumen: los memes. Lo que cuenta es el impacto del meme violento.

La organización como concepto ha sido rápidamente asimilada a la corporación. Business Dictionary define la organización como «una unidad social de personas que está estructurada y gestionada para satisfacer una necesidad o perseguir objetivos colectivos. Todas las organizaciones tienen una estructura de gestión que determina las relaciones»[26]. Los estudios de organización se convirtieron en servidores de la clase de gestión académica (y sus contables). Esto ha bloqueado conocimiento vital. En estos días no podemos pensar en una organización fuera del contexto empresarial y de gestión. Debe haber alguien detrás, manejando el volante. Lo social (quienquiera que eso sea) no puede organizarse a sí mismo. Solo existen estructuras profesionales con una estructura de liderazgo identificable. Entonces, ¿qué se ofrece además del cliché de negocios de «pararse sobre los hombros de gigantes»? En Inventar el

futuro, los autores Srnicek y Williams[27] exigen la fundación de un think tank. Otros han abogado por un regreso al partido. El movimiento Democracia en Europa (DiEM25) combina ambos enfoques. Lanzado a principios de 2016 por Yannis Varoufakis, DiEM25 combina un grupo de presión con sede en Bruselas, un movimiento de base translocal y un think tank conectado en red[28]. Más allá del siglo XX, tenemos que hacer experimentos de prueba y error con formas contemporáneas de organización que sí funcionen.

También debemos averiguar si hay algún futuro en el modo de vanguardia. La pregunta que sigue volviendo es cómo «lo social» puede tomar el mando en la era de las redes sociales. ¿Se puede hacer esto solo desde el interior de nuestros regímenes de redes sociales existentes o existe la posibilidad de una posición «exterior», en la que pequeños grupos catalizan un éxodo hacia fuera de estos jardines amurallados? «Lo que los situacionistas estaban luchando para lograr era un nuevo tipo de ser colectivo, a diferencia de los comunistas y las vanguardias anteriores como los letristas», comenta McKenzie Wark. ¿Es posible una Tercera Internacional Situacionista en esta era de acumular urgencias, desde el populismo de derecha y el capitalismo de plataforma? Wark parece sugerir que Debord hizo un favor a todos al polarizar la cuestión de la creatividad, «al elegir caminos, en lugar de permitir que el movimiento se hunda, como tantos otros, por debajo del peso de su incoherencia»[29]. ¿Cómo se ven estos experimentos cincuenta años después? ¿En qué consiste ser un colectivo hoy, si vamos más allá de la premisa libertaria dominante (y muy limitada) del «interés propio colectivo»[30]? En una época en la que la membresía se ha convertido en una cuestión técnica de rellenar un CAPTCHA para demostrar que no eres un bot, ¿cómo funciona el reclutamiento? ¿Todavía podemos tramar en secreto?

Según el consenso académico, la vanguardia es una parte integral del modernismo y, por lo tanto, una cosa del pasado. En tanto modernismo como período histórico, ya ha desaparecido. Podemos sentir nostalgia por las fabulosas vidas de sus icónicos y excéntricos personajes, pero no podemos devolverlos a la vida. Todo lo que podemos hacer es citar sus legados artísticos y visitar sus retrospectivas, soñando con un encuentro cada vez menos probable que podría sacudir radicalmente nuestra vida cotidiana.

Esta es la condición posmodernista histórica, un período en el que (re)ingresamos más recientemente en 2008, cuando la agregación de crisis globales llegó a la superficie y causó un abrupto final al gozoso festival de citas. Esta crisis es también una crisis de organización. No podemos huir de este problema tan fácilmente, esperando que los partidos políticos, las ONG y Facebook sean suficientes. Ellos no lo son. Necesitamos modelos artísticos contrarios a los modelos startup de insurgencia no terrorista, prototipos del siglo XXI de la «conspiración abierta». Rebotar entre ideas contra el enfoque de vanguardia es simplemente una de las muchas formas de inventar nuevas formas de organización que coincidan con nuestro espíritu actual.

El argumento aquí es que necesitamos ver a la vanguardia como una organización social, desconectándola de la cuestión de la belleza y la modernidad y su impacto de lo nuevo. Ya no tenemos puntuaciones que establecer con nociones convencionales, como el tiempo lineal cronológico, en el que la vanguardia se proyecta en un futuro imaginario. En un mundo dominado por el presente permanente, debemos enfrentarnos a los regímenes en tiempo real. ¿Qué es una vanguardia en tiempo real? ¿Es posible, en primer lugar, reunir a los jugadores y actuar en un marco de tiempo tan corto? ¿Podemos escapar del permanente ahora en primer lugar? Ese es el «shock presente», descrito por Douglas Rushkoff: «Si el final del siglo XX puede caracterizarse por el futurismo, el vigésimo primero puede definirse por el presentismo»[31]. ¿Cómo podemos escapar de la trampa del tiempo?

Si nos atenemos a la perspectiva del arte, los desafíos son radicalmente diferentes a los de hace un siglo. La tarea es ya no hacer «anti-arte» con el objetivo de molestar a la clase burguesa occidental. La autonomía es al mismo tiempo el problema y la solución de hoy, creando un torbellino de expectativas opuestas en las que la cultura pop y la singularidad estética deben lograrse simultáneamente. Todas las obras deben contener múltiples niveles de interpretación que, sin embargo, tienen que ser fácilmente digeribles por los propietarios de las galerías, los expertos en marketing, los críticos de arte y el público. Esto dificulta la recuperación de la demanda de «autocrítica». Ya hay suficientes hilos e historias, comentarios y trolls. La herejía en línea es la nueva

normalidad. El arte ya no lleva «el sello único del arte griego», como dijo una vez Peter Szondi[32]. Vivimos en un período posdeconstructivista, cansados porque estamos conectados. Todo ya es un montaje, con infinitas capas de datos, software, contenido, forma y significado apilados uno encima del otro. Hace un siglo, la «destrucción de la coherencia» se experimentó como un shock. Hoy es la nueva normalidad. En lugar de agregar otra capa o crear otra imagen, nuestra vanguardia luchará en las líneas frontales invisibles e inmateriales, desde las sombras, como redes invisibles, sin enlaces, «Me gusta», o recomendaciones, trabajando en la «prevención de datos». Como Debord insistió, los revolucionarios de mañana deberían practicar algo de amnesia intencional, «no evocándonos como referencia, sino, al contrario, olvidándose un poco de nosotros»[33]. Tal es el cristal del acto de organización contemporáneo.

1https://www.youtube.com/watch?v=gogT3Oog6eg.

2Texto en la contratapa de la serie NRF, escrito por el director de la serie Albert Camus, citado de Herbert R. Lottman, Albert Camus, a Biography, Gingko Press, Corte Madera, 1997, pág. 394.

3Slavoj Žižek, The Courage of Hopelessness [El coraje de la desesperanza], Penguin Books, Londres, 2018, pág. xxi.

4George Monbiot, Out of the Wreckage [Desde los escombros], Verso, Londres, 2017, pág. 6.

5Cita de Frédéric Neyrat, «Occupying the Future, Time and Politics in the Age of Clairvoyance Societies» [«Ocupando el Futuro. Tiempo y política en la era de las sociedades clarividentes»], disponible aquí: https://atoposophie.files.wordpress.com/2018/05/

anticipation-and-politics.pdf.

6Franco Berardi, Futurability, Verso, Londres, 2017, pág. 162.

7Futurability, pág. 1.

8Los textos más recientes sobre este tema son «Occupy and the Politics of Organized Networks», en Geert Lovink, Social Media Abyss, Polity Press, Cambridge, 2016, págs. 182-204; Geert Lovink & Ned Rossiter, «The Politics of Organized Networks», en Chun & Fisher (ed.), New Media, Old Media, Routledge, Nueva York, 2016, págs. 335-345 y Geert Lovink & Ned Rossiter, Organization after Social Media, Minor Compositions, Colchester, 2018.

9Véase por ejemplo Jodi Dean, El horizonte comunista, Bellaterra, Barcelona, 2013.

10Tómese la siguiente cita: «Algunas veces, cuando un concepto ha sido tan corrompido, parece que uno debe abandonarlo y buscar otra forma de nombrar lo que deseamos. Pero en cambio, en este caso al menos, encontramos que es mejor luchar por el concepto e insistir en su significado correcto. En un nivel puramente conceptual podemos empezar a definir el comunismo de este modo: lo que lo privado es al capitalismo, y lo que lo público es al socialismo, lo común es al comunismo. ¿Pero qué significa esto? Que sería una institución y gobierno de los comunes» (Michael Hardt y Antonio Negri, Commonwealth, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2009, pág. 273). Uno de muchos comentarios aquí podría ser el auge del «capitalismo de plataformas», que se basa en la violación y explotación de la esfera privada, que prueba que el capitalismo actual tiene muy poco respeto por «lo privado».

11Véase http://p2pfoundation.net/, y en particular http://commonstransition.org/. El término «transición» es estratégico en este contexto en tanto enfatiza el «devenir» de los comunes. «La Plataforma de Transición de los Comunes es una base de datos de experiencias prácticas y propuestas de políticas que apuntan a lograr un modo más humano y más ambientalmente aterrizado de organización societaria. Basar una sociedad civil en los Comunes (incluida la administración colaborativa de nuestros recursos compartidos) permitiría una sociedad más igualitaria, justa y ambientalmente estable».

12Gary Hall, Pirate Philosophy [Filosofía Pirata], MIT Press, Cambridge (Mass.), 2016, pág. 20.

13Una definición de copyyleft dice así: «El derecho a usar, modificar, copiar y compartir libremente software, obras de arte, etc., con la condición de que estos derechos le sean concedidos a todos los subsecuentes usuarios o propietarios» (http://www.dictionary.com/browse/copyleft).

14Para una historia de la idea de los comunes en Creative Commons, véase Lawrence Lessig, The Future of Ideas, the Fate of the Commons in a Connected World [El futuro de las Ideas, el Destino de los Comunes en un mundo conectado], Random House, Nueva York, 2001, escrito en el mismo periodo que la fundación de la organización sin fines de lucro en los Estados Unidos. En 2015, CC sobrepasó la marca de los mil millones trabajos bajo licencia.

15Un documental de 2018 por Moritz Riesewieck y Hans Block: https://www.theverge.com/2018/1/21/16916380/sundance-2018-the-cleaners-movie-review-facebook-google-twitter.

16Lauren Berlant, The Commons: Infrastructures for Troubling Times [Los Comunes: Infraestructuras para tiempos problemáticos], en Society and Space, Vol. 34(3), 2016, pág. 399.

17Ibid. pág. 408.

18Gary Hall, Pirate Philosophy, MIT Press, Cambridge (Mass.), 2016, pág. 8.

19Vincent Kaufmann, Revolution in the Service of Poetry [Revolución al servicio de la poesía], University of Minnesota Press, Minneapolis, 2006, pág. 202.

20Si seguimos a Günther Anders y Elias Canetti (una tesis luego teorizada por Jean Baudrillard), esto es porque nos hemos movido más allá del «punto omega», simbolizado por Auschwitz e Hiroshima, lo que hizo imposible retornar a la normalidad tras la II Guerra Mundial. El sentido común de la cronología como una historia lineal se rompió. La Internacional Situacionista fue suficientemente radical para encarnar esta perspectiva, y para actuar en base a ella. Se volvió una «cuestión de las generaciones» (Bernard Stiegler) en qué medida todavía vivimos a la sombra de este punto omega. ¿Ha perdido ya la memoria su relevancia simbólica y se ha vuelto rituales vacíos? Fuertes puntos de demarcación tales como 1989, 2001 y 2008 tienden a eclipsar las lecciones de 1945. Esto también tiene implicaciones para el concepto de vanguardia.

21Citado en McKenzie Wark, The Beach beneath the Street [La playa bajo los adoquines], Verso Books, New York, 2011, pág. 67.

22Ambas citas de The Beach beneath the Street, pág. 65.

23Saskia Sassen, Expulsions, Brutality and Complexity in the Global Economy [Expulsiones, brutalidad y complejidad en la economía global], Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2014. De acuerdo a Saskia Sassen, vivimos en una fase «marcada por las expulsiones: de proyectos de vida y de sustento, de membresías, del contrato social al centro de la democracia liberal» (pág. 29).

24http://www.gregorysholette.com/.

25http://www.andrewculp.org/dark-deleuze-research.

26http://www.businessdictionary.com/definition/organization.html.

27Nick Srnicek & Alex Williams, Inventar el futuro. Postcapitalismo y un mundo sin trabajo, Malpaso Ediciones, Barcelona, 2017.

28https://diem25.org/what-is-diem25/.

29The Beach beneath the Street, pág. 121.

30Frase usada por Don y Alex Tapscott en Blockchain Revolution: How the Technology behind Bitcoin is Changing Money, Business and the World, Portfolio Penguin, Londres, 2016, pág. 280, en donde señalan la contradicción de la plataforma de blockchain Ethereum, que es «descaradamente individualista y privada y a pesar de eso depende de una comunidad grande y distribuida».

31Douglas Rushkoff, Present Shock, Penguin Group, Nueva York, 2013, pág. 3.

32Peter Szondi, Poetik und Geschichtsphilosophie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, pág. 305, citado en Peter Bürger, pág. 92.

33Internationale situationniste #12, pág. 83.

Bibliografía

Adilkno, Media Archive, Autonomedia, Nueva York 1998.

Adorno, Theodor W., Minima Moralia, Suhrkamp Verlag, Fráncfort del Meno 1951 [Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Akal, Madrid 2004].

Aly, Götz y Karl Heinz Roth, Die restlose Erfassung, Volkszählen, Identifizieren, Aussondern im Nationalsozialismus, Rotbuch Verlag, Berlín 1984.

Barthes, Roland, Camera Lucida, Hill and Wang, Nueva York 1982 [La Cámara Lúcida.

Notas sobre la fotografía, trad. de Joaquim Sala-Sanahuja, Paidos, Barcelona 1990].

—, A Lover's Discourse: Fragments, Penguin, Londres 1990 [Fragmentos de un discurso amoroso, Siglo XXI, Buenos Aires 2008].

Beller, Jonathan, The Message is Murder, Substrates of Computational Capital, Pluto Press, Londres 2018.

Berardi, Franco, Futurability, The Age of Impotence and the Horizon of Possibility, Verso, Londres, 2017 [Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad, trad. de Hugo Salas, Caja Negra, Buenos Aires 2018].

Bettelheim, Bruno, The Informed Heart, Avon Books, Nueva York 1960 [El corazón bien informado, trad. de Carlos Valdés, FCE, Ciudad de México 1973].

Black, Edwin, IBM and the Holocaust, Crown Books, Nueva York 2001 [IBM y el Holocausto, trad. de Rolando Costa Picazo, Atlántida, Buenos Aires 2001].

Bratton, Benjamin, The Stack, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2016.

Broder, Melissa, So Sad Today, Scribe, Londres 2016 [So Sad Today. Ensayos íntimos, trad. de Manu Berástegui, Alba Editorial, Barcelona 2017].

—, The Pisces, Hogarth Press, Nueva York 2018.

Broeckmann, Andreas y Knowbotic Research (ed.), Opaque Presence: Manual of Latent Invisibilities, Diaphanes, Zúrich 2010.

Brunton, Finn y Hellen Nissenbaum, Obfuscation, a User's Guide for Privacy and Protest, MIT Press, Cambridge (Mass.), 2015.

Bürger, Peter, Theory of the Avant-garde, University of Minnesota Press, Mineápolis 1984 [Teoría de la vanguardia, trad. de Jorge García, Ediciones Península, Barcelona 2000].

Calinescu, Matei, Five Faces of Modernity, Duke University Press, Durham 1987 [Cinco caras de la modernidad: modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch, posmodernismo, trad. de Francisco Rodríguez Martín, Tecnos, Madrid 2003].

Canetti, Elias, Crowds and Power, Penguin Books, Middlesex 1973 [Masa y Poder, trad. de Horst Vogel, Muchnik Editores, Barcelona 1994].

Capulcu Redaktionskollektiv, Disrupt! Widerstand gegen den technologischen Angriff, Unrast Verlag, Münster 2017.

Cole, Teju, Everyday is for the Thief, Random House, Nueva York 2014 [Cada día es del ladrón, trad. de Marcelo Cohen, Acantilado, Barcelona 2016].

Chun, Wendy, Updating to Remain the Same, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2017.

Coleman, Gabriella, Hacker, Hoaxer, Whistleblower, Spy: The Many Faces of Anonymous, Verso Books, Nueva York 2014.

Culp, Andrew, Dark Deleuze, University of Minnesota Press, Mineápolis 2016 [Oscuro Deleuze, trad. de Ernesto Castro,

Melusina, Barcelona 2016].

Dean, Jodi, The Communist Horizon, Verso Books, Londres 2012 [El horizonte comunista, trad. de María José Aubert Semmier, Edicions Bellaterra, Barcelona 2013]

Dombek, Kristin, The Selfishness of Others, An Essay on the Fear of Narcissism, Farrar, Straus & Giroux, Nueva York 2016.

Einstein, Mara, Black Ops Advertising, Native Ads, Content Marketing and the Covert World of the Digital Sell, OR Books, Nueva York 2016.

Fisher, Mark, Capitalist Realism, Is there No Alternative? Zero Books, Winchester 2009 [Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?, trad. de Claudio Iglesias, Caja Negra, Buenos Aires 2016].

—, Ghost of My Life, Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures, Winchester 2014 [Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos, trad. de Fernando Bruno, Caja Negra, Buenos aires 2018].

Foti, Alex, General Theory of the Precariat, Institute of Network Cultures, Ámsterdam 2017.

Freud, Sigmund, The Interpretation of Dreams, Barnes and Noble Books, Nueva York 1994 [La interpretación de los sueños, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid 2013].

Geertz, Clifford, The Interpretation of Cultures, Basic Books, 1973 [La interpretación de las culturas, trad. de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona 1987].

Geiselberger, Heinrich (ed.), The Great Regression, Polity Press, Cambridge 2017 [El gran retroceso, trad. de Claudia Conde Fisas, María José Díez Pérez, Javier Calvo Perales, Adolfo García Ortega e Íñigo Fernández Fernández-Lomana, Seix Barral, Barcelona 2017].

Greenfield, Adam, Radical Technologies, Verso Books, Londres 2017.

Greif, Mark, Against Everything, On Dishonest Times, Verso Books, Nueva York 2016 [Contra todo. Cómo vivir en tiempos deshonestos, trad. de Damián Alou, Anagrama, Barcelona 2018].

Hall, Gary, Pirate Philosophy, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2016.

Halpern, Orit, Beautiful Data, Duke University Press, Durham 2014.

Han, Byung-Chul, Müdigkeitsgesellschaft, Matthes & Seitz, Berlín 2016 [La Sociedad del Cansancio, trad. de Arantzatzu Saratxaga Arregi, Herder Editorial, Barcelona 2017]. Hanru, Hou y Luigia Lonardelli (eds.), Please Come Back, The World As Prison, Mousse Publishing, Roma 2017.

Harari, Yuval Noah, Homo Deus, Vintage, Londres 2017 [Homo Deus, trad. de Joandomènec Ros, Debate, Barcelona 2016].

Hardt, Michael y Antonio Negri, Commonweath, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2009.

—, Assembly, Oxford University Press, Oxford 2017 [Asamblea, trad. de Antonio José Antón Fernández, Akal, Madrid 2019].

Hartmann, Detlef, Die Alternative: Leben als Sabotage, Zur Krise der technologischen Gewalt, iva-Verlag, Tubinga 1981.

Helmes, Günter y Werner Köster (eds.), Texte zur Medientheorie, Reclam, Stuttgart 2004.

Houellebecq, Michel, Whatever, Serpent's Tail, Londres 1998 [Ampliación del campo de batalla, trad. de Encarna Gómez Castejón, Anagrama, Barcelona 2006].

Holvast, Jan, De volkstelling van 1971: verslag van de eerste brede maatschappelijke discussie over de aantasting van privacy, Uitgeverij Paris, Zutphen, 2013.

Illouz, Eva, Why Love Hurts, Polity Press, Cambridge 2012 [¿Por qué duele el amor? Una explicación sociológica, trad. de María Victoria Rodil, Katz, Madrid 2012].

Invisible Committee, The, Now, Semiotext(e), South Pasadena 2017.

Johnson, Adrian y Catherine Malabou, Self and Emotional Life, Columbia University, New York 2013.

Kaufmann, Vincent, Revolution in the Service of Poetry, University of Minnesota Press, Mineápolis 2006.

Keen, Andrew, How to Fix the Future, Atlantic Books, Londres 2018.

Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, Saturn und Melancholie, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1990 [Saturno y la melancolía, trad. de María Luisa Balseiro, Alianza Editorial, Madrid 1991].

Kobek, Jarett, I Hate the Internet, Serpent's Tail, Londres 2016 [Odio Internet, trad. de

Juan Manuel Salmerón Arjona, Los libros del lince, Barcelona 2017].

Langlois, Ganaele, Meaning in the Age of Social Media, Palgrave, Nueva York, 2014.

Lanier, Jaron, Ten Arguments For Deleting Your Social Media Accounts Right Now, Vintage, Londres 2018 [Diez razones para

borrar tus redes sociales de inmediato, trad. de Marcos Pérez, Debate, Barcelona 2018].

Larsen, Lars Bang (ed.), Networks, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2014.

Lasch, Christopher, The Culture of Narcissism, Warner Books, Nueva York 1979 [La Cultura del narcisismo, trad. de Jaime Collyer, Andrés Bello, Barcelona 1999]

Leadbeater, Charles, We-Think, Profile Books, Londres 2008.

Lepenies, Wolf, Melancholie und Gesellschaft, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1998.

Lévi-Strauss, Claude, Der Weg der Masken, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 2004 [La vía de las máscaras, trad. de Juan Almela, Siglo XXI, Ciudad de México 2005].

—, Tristes Tropiques, Penguin Classics, Londres 2011 [Tristes Trópicos, trad. de Noelia Bastard, Paidos, Barcelona 1988].

Löffler, Petra, Verteilte Aufmerksamkeit, Eine Mediengeschichte der Zerstreuung, Diaphanes, Zúrich 2014.

Lottman, Herbert R., Albert Camus, a Biography, Gingko Press, Corte Madera 1997.

Lovink, Geert, Dark Fiber, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2002 [Fibra oscura: rastreando la cultura crítica de internet, trad. de Manuel Talens, Tecnos, Madrid 2004].

—, My First Recession, NAi, Róterdam 2003.

—, Zero Comments, Routledge, Nueva York 2008.

—, Networks without a Cause, Polity Press, Cambridge 2011 [Redes sin causa, trad. de Lingüics Comunicació, UOCPress, Barcelona 2017].

—, Social Media Abyss, Polity Press, Cambridge 2016.

Lovink, Geert y Pit Schultz, Jugendjahre der Netzkritik, Institute of Network Cultures, Ámsterdam 2010.

Lovink, Geert y Ned Rossiter, Organization after Social Media, Minor Compositions, Colchester 2018.

Lloyd deMause, Reagan's America, Stroemfeld/Roter Stern, Fráncfort del Meno 1984.

McAfee, Andrew y Erik Brynjolfsson, Machine Platform Crowd, Norton & Company, Nueva York 2017.

Mejias, Ulises, Off the Network, Disrupting the Digital World, University of Minnesota Press, Mineápolis 2013.

Monbiot, George, Out of the Wreckage, Verso Books, Londres 2017.

Motyl, Katharina y Regina Schober (eds.), The Failed Individual, Campus Verlag, Fráncfort del Meno 2017.

Nagle, Angela, Kill All Normies, Zero Books, Winchester 2017 [Muerte a los normies, trad. de Hugo Camacho, Orciny Press, Tarragona 2018].

Nevejan, Caroline, Presence and the Design of Trust, University of Amsterdam PhD, 2007.

O'Neil, Cathy, Weapons of Math Destruction, Penguin, Londres 2016 [Armas de destrucción matemática. Cómo el big data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia, trad. de Violeta Arranz de la Torre, Capitán Swing, Madrid 2018].

Preciado, Paul B., Testojunkie, Feminist Press, Nueva York 2013 [Testo yonqui, Planeta, Madrid 2014].

Pfaller, Robert, On the Pleasure Principle in Culture: Illusions Without Owners, Verso Books, Londres 2014.

Rid, Thomas, Rise of the Machines, the Lost History of Cybernetics, Scribe, Brunswick 2016.

Rossiter, Ned, Software, Infrastructure, Labor, A Media Theory of Logistical Nightmares, Routledge, Nueva York 2016.

Sassen, Saskia, Expulsions, Brutality and Complexity in the Global Economy, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2014 [Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global, trad. de Stella Mastrangelo, Katz, Madrid 2015].

Schnitzler, Hans, Kleine filosofie van de digitale onthouding, De Bezige Bij, Ámsterdam 2017.

Sontag, Susan, Under the Sign of Saturn, Vintage Books, Nueva York 1981 [Bajo el signo de Saturno, trad. de Jorge Liquette, Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona 2011].

Srnicek, Nick y Alex Williams, Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work, Verso Books, Londres 2015 [Inventar el futuro: Postcapitalismo y un mundo sin trabajo, trad. de Adriana Santoveña, Malpaso, Barcelona 2017].

Srnicek, Nick, Platform Capitalism, Polity Press, Cambridge 2016 [Capitalismo de plataformas, trad. de Aldo Giacometti, Caja Negra, Buenos Aires 2018].

Stiegler, Bernard, Technics and Time 2: Disorientation, Stanford

University Press, Stanford 2009 [La técnica y el tiempo II. Desorientación, trad. de Beatriz Morales Basto, Editorial Hiru, Guipúzcoa 2002].

—, Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals, Polity Press, Cambridge, 2013.

—, The Lost Spirit of Capitalism, Polity Press, Cambridge, 2014.

—, Automatic Society, The Future of Work, Polity Press, Cambridge, 2016.

—, The Neganthropocene, Open Humanities Press, Londres, 2018.

Stocker, Gerfried y Christine Schöpf, Ars Electronica 96: Memesis - The Future of Evolution, Springer, Viena 1996.

Tapscott, Don y Alex Tapscott, Blockchain Revolution: How the Technology behind Bitcoin is Changing Money, Business and the World, Portfolio Penguin, Londres 2016.

Tufekci, Zeynep, Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest, Yale University Press, Londres 2017.

Turkle, Sherry, Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age, Penguin Press, Londres 2015 [En defensa de la conversación. El poder de la conversación en la era digital, trad. de

Joan Eloi Roca, Ático de los Libros, Barcelona 2017].

Vaidhyanathan, Siva, Anti-Social Media, Oxford University Press, Nueva York 2018.

Wallman, James, Stuffocation: Living More With Less, Penguin Books, Londres 2015.

Wark, McKenzie, The Beach beneath the Street, Verso Books, Nueva York 2011 [La playa bajo la calle, trad. de José Luis Piquero, Hermida Editores, Madrid 2018].

Wilder, Darcy, Literally Show Me a Healthy Person, Tyrant Books, Nueva York 2017.

Žižek, Slavoj, The Year of Dreaming Dangerously, Verso Books, Londres 2012 [El año que soñamos peligrosamente, trad. de Antonio José Antón Fernández, Akal, Madrid 2013].

—, The Courage of Hopelessness, Allen Lane, Londres 2017 [El coraje de la desesperanza: Crónicas del año en que actuamos peligrosamente, trad. de Damian Alou, Anagrama, Barcelona 2018].

Imagen de cubierta

Daniel G. Andújar (1966, Almoradí, Alicante). Vive y trabaja en Barcelona. Andújar es artista visual, teórico y activista cuya obra oscila entre el territorio de lo real y los mecanismos que revelan el sistema operativo dominante, exponiendo sus fallas, pirateando, usándolo críticamente y abriendo espacios de resistencia a la estandarización del lenguaje a través del cual se representa nuestra realidad. Sus proyectos han estado presentes en numerosos museos, instituciones culturales y eventos internacionales de todo el mundo.

Traducción

Matheus Calderón Torres (Perú, 1994) es crítico cultural, traductor y periodista. Con estudios en Literatura e Historia del Arte por la Pontificia Universidad Católica del Perú, sus intereses giran en torno a la memoria del conflicto armado interno peruano, la ideología de los nuevos medios digitales y las relaciones entre política y estética.

La colección El origen del mundo rastrea otras formas de pensar, sentir y representar la vida. Resignificamos el título del conocido cuadro de Courbet desde una mirada feminista e irónica, para ahondar en la relación entre ciencia, economía, cultura y territorio. Literatura que especula, ficciona y disecciona realidades. Sumergidas en la turbulencia, amplificamos ideas contagiosas y activamos teorías del comienzo.

Grupo asesor

Esta colección se gestó inesperadamente en una comida de cumpleaños de una amiga, a partir de la insistencia por traducir y publicar otras voces. Fieles a este espíritu original, conformamos un grupo asesor en contenidos. No un reducido comité de expertos, sino una muestra de la comunidad amplia y diversa a la que apelamos. Conformamos así una sociedad no secreta con la que compartir conocimientos, a la que escuchamos propuestas. Algunas se publican en esta colección o saltan a otra, algunas se quedan en la recámara, otras no serán. Queremos visibilizar este apoyo y asesoramiento generoso y muchas veces informal, que muchas de vosotras nos vais proporcionando. Entre otras inspiraciones, en 2019 este grupo flexible que nos ha propuesto contenidos ha estado principalmente compuesto por: Ixiar Rozas, Maielis González, Leire Milikua, Helen Torres, María Ptqk, Blanca de la Torre, Teresa López-Pellisa, Elisa McCausland, Rosa Casado, Orit Kruglanski, Pikara Magazine, Arantxa Mendiharat, Arrate Hidalgo, Maria Navarro, Remedios Vincent, Daniel García Andújar, Verónica Gerber, Iván de la Nuez, Alicia Kopf, Maria Colera, Cabello / Carceller, Constantino Bértolo, Cristina Ramos González, Rosa Llop, Claudio Iglesias…

Mila esker.

El origen del mundo

Tristes por diseño de Geert Lovink se terminó de imprimir el 12 de julio de 2019 en Artes Gráficas Cofás, Madrid. En el aniversario del nacimiento de la matemática suiza Anna Barbara Reinhart en 1730, del escritor estadounidense Henry David Thoreau en 1817, del informático alemán Carl Adam Petri en 1926. También un par de días antes, en julio de 1856 nació el inventor e ingeniero de origen serbocroata Nikolas Tesla, entre muchos otros activadores de comienzos.